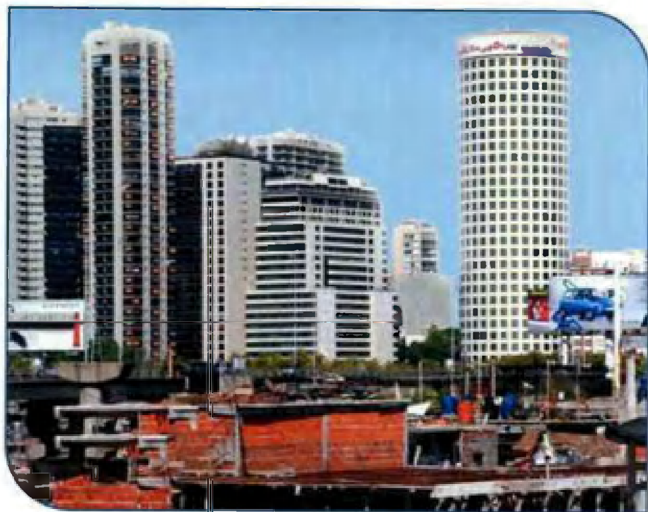
COLECCIÓN



Antropología de lo urbano

Ariel Gravano

Edición corregida y aumentada



editorial

ANTROPOLOGÍA DE LO URBANO

Se trata de un libro que merece, sobre todo, el calificativo de "necesario, con predominio de lo conceptual antes de lo casuístico, apoyado en un formidable aparato erudito que permite al lector orientarse entre las diversas corrientes, tanto pasadas como contemporáneas que han constituido el campo intelectual de esta disciplina.

Mario Sabugo (Universidad de Buenos Aires).

Ariel Gravano se hace cargo no sólo de la construcción de un problema de estudio sino de la posibilidad de constituir ciudadanía e incidir en las políticas públicas y, en general, de las transformaciones urbanas.

Juan Carlos Skewes (Universidad Diego Hurtado, Chile).

El emprendimiento del autor es vasto y comprometido, concibiendo una antropología que presta un servicio, que es útil, que prepara para el debate.

Ana Falú (Universidad Nacional de Córdoba).

Se nos propone, de manera alternativa, una antropología con posibilidades de praxis transformadora, donde podemos atrevernos a imaginar cómo deberían ser las cosas. Aquí hay algo que se toma en serio, por supuesto que asumiendo riesgos: la propuesta de una antropología con vocación política que aporte a procesos sociales emancipadores de manera significativa.

Rodrigo Sepúlveda (Universidad de Chile).









ISBN 978-987-4901-30-9

ANTROPOLOGÍA DE LO URBANO

ARIEL GRAVANO

AUTORES INVITADOS:

ROSANA GUBER

CARLOS HERRÁN

BÁRBARA GALARZA

Editorial UNICEN

Tandil · 2020

Gravano, Ariel
Antropología de lo urbano / Ariel Gravano. - 1a ed . - Tandil : Editorial UNICEN, 2020.
332 p. ; 24 x 17 cm. - (Enseñanza)

ISBN 978-987-4901-30-9

1. Antropología Urbana. I. Título.
CDD 301.01

Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires
Secretaría Académica. Editorial UNICEN
Pinto 399, Tandil (7000), Provincia de Buenos Aires
Tel./Fax: 0249 4422000
e–mail: c–editor@rec.unicen.edu.ar
www.editorial.unicen.edu.ar

1° edición sello UNCPBA: febrero de 2013
1° edición sello Editorial UNICEN: agosto 2020

Responsable editorial
Lic. Gerardo Tassara

Corrección
Lic. Ramiro Tomé

Diseño de Tapa y Maquetación
D.G. Luisa Demarco

Impreso por Docuprint Argentina
Ruta Panamericana Km 37.5, Calle Haendel, Centro Industrial Garín, Buenos Aires
Tirada: 100 ejemplares
Hecho el depósito que marca la Ley 11.723
ISBN 978-987-4901-30-9

ÍNDICE

PRÓLOGO CORAL

PALABRAS INICIALES DE LA CUARTA EDICIÓN

Mi canto es de los andamios
para alcanzar las estrellas.
Víctor Jara

Esta cuarta edición de *Antropología de lo urbano* está ampliada, mejorada y actualizada. Obedece a una generosa propuesta de la Editorial de la Universidad del Centro de la Provincia de Buenos Aires, donde desde 1990 desarrollé mis actividades docentes de grado, en la cátedra de Antropología Urbana, hasta 2018, y de posgrado en la actualidad. La primera edición (2013) fue el resultado de un concurso del Comité Editorial de la UNICEN, la segunda (2015) se realizó en una editorial de Buenos Aires, Café de las Ciudades, que amplía el espectro de la distribución a nivel nacional, y la tercera (2016) la produjo en Chile la editorial LOM, gracias a la iniciativa del Colegio de Antropólogos de ese país. Ahora vuelve la primera editorial a interesarse y he recibido la propuesta con el compromiso de mejorar la producción, que tendrá a quienes la lean como evaluadores principales.

A modo de agradecimiento, he dispuesto incluir una especie de prólogo coral, integrando las voces de las anteriores ediciones y de dos reseñas con sólidos aportes de generosos colegas. Sumo aquí parte del prefacio que realicé para la tercera edición chilena.

DE EXCEDENTES DE ALIMENTOS A EXCEDENTES HUMANOS

Desde los tiempos de concentración de seres humanos en oasis, planicies y cordilleras donde se constituyó como fenómeno *estructural* –a partir de la apropiación del excedente de alimentos–, *material* –entre los muros de las primeras ciudades-estado– y *simbólico* –como marca de identidades–, lo urbano recorrió casi diez milenios y múltiples sentidos. Luego, durante la máxima expansión

colonial capitalista, las urbes más antiguas del Cercano (a Europa) Oriente, han sido saqueadas, destruidas y algunas, con gesto benevolente imperial, convertidas en museos.

No obstante, las actuales cruzadas USA-OTAN y sus exaliados locales las siguen bombardeando y saqueando, mientras el éxodo de refugiados resultante es visto desde el ojo hegemónico como un excedente *humano* ante el cual se deben erigir nuevas murallas.

De la antropología «urbana» a la antropología de lo urbano

Lo urbano es el objeto de este libro, en la dimensión que la Antropología lo ha constituido como objeto de estudio, por eso hablo de Antropología de lo urbano. El avatar histórico de la disciplina, empero, hizo que el campo de análisis se usara para adjetivarla como Antropología «urbana».

Más allá de una diferenciación de términos, muestro aquí la posibilidad de situarnos frente al debate central entre el corsé sustancialista, que solía (suele) confundir su objeto con ciertos referentes empíricos supuestamente antropológicos de por sí («primitivos», «tradicionales») y una apertura dialéctica que potencie la mirada antropológica hacia cualquier realidad social.

Antropología de lo urbano permite resaltar, entonces, la relación de la disciplina con un objeto de estudio entendido como relación conceptual y no como mera cosa.

Adhiero también a una definición dialéctica histórico-estructural de lo urbano, como sistema de consumos colectivos para la reproducción necesaria, que se referencia en la ciudad tanto en su dimensión simbólico-espacial cuanto en su legitimación político-institucional.

Este libro

Este libro proviene de un contexto de aprendizaje y enseñanza. Comenzó a gestarse a partir del trabajo de investigación de tesis doctoral en la Universidad de Buenos Aires, que luego se proyectó hacia la labor docente de una cátedra de la Universidad del Centro de la Provincia de Buenos Aires, en Argentina, con consecuentes orientaciones a y aportes de estudiantes y colegas. No es casual, en consecuencia, que para esta edición integre un trabajo del profesor Carlos Herrán, quien me dirigió en mis primeros pasos por la antropología de lo urbano, y otro de la doctora Bárbara Galarza, quien actualmente ha tomado la posta en la tarea de cátedra. A ambos se suma un antológico trabajo de la doctora Rosana Guber.

Se trata de mostrar un recorrido desde lo focal del objeto antropológico hacia el encuadre de lo urbano como proceso histórico-estructural, como problema tratado específicamente en sus dimensiones significacionales, y las bases teóricas clásicas de las escuelas de Chicago y Manchester, ricas en la proyección de sus trajines metodológicos. Como eje de toda la obra, se intenta promover la visión específica de lo urbano con la nota común del trabajo de campo constructor del debate teórico, propio de nuestra disciplina.

Mi acercamiento a la academia siempre estuvo intencionalmente orientado a ser consecuente con la transformación de la realidad urbana en su carácter complejo y multidimensional. Porque lo urbano no está compuesto solamente por andamios materiales (la *firmitas* de Vitrubio), ni en forma exclusiva respondiendo a una función de reproducción (la *utilitas*), ni como composición armónica (la *venustas*) abstracta, sino por el desafío histórico *poiético* de alcanzar esas estrellas que Víctor Jara sigue cantando hasta hoy día y siempre.

Presento a continuación las reseñas del arquitecto Dr. Mario Sabugo (director del Instituto de Arte Americano e Investigaciones Estéticas de la Facultad de Arquitectura, Diseño y Urbanismo de la Universidad de Buenos Aires) y del antropólogo Dr. Juan Carlos Skewes (Universidad Alberto Hurtado, Santiago de Chile). Luego reproduzco los prólogos de la antropóloga Dra. Elena Achili (Universidad Nacional de Rosario), de la arquitecta Dra. Ana Falú (de la Universidad Nacional de Córdoba) y del colega Dr. Rodrigo Sepúlveda (Universidad de Chile).

Ariel Gravano

HACIA UNA ANTROPOLOGÍA "DE" LA CIUDAD

MARIO SABUGO
Buenos Aires

(En: *Anales del Instituto de Arte Americano en Investigaciones Estéticas Mario J. Buschiazzo*, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Arquitectura, Diseño y Urbanismo, 43, 2013; pp.343-344)

Durante demasiado tiempo, la antropología se mantuvo al margen de lo urbano como objeto pertinente. De esta abstención fue pasando más recientemente a abordar asuntos de la ciudad, pero a escala fragmentaria y sin modificar aquellos parámetros derivados de su tradicional experiencia en entornos aldeanos y rurales. Una antropología plenamente urbana, como quiere destacarlo aquí el autor, ya no debe ser siquiera una antropología "en" la ciudad, sino una antropología "de" la ciudad.

Se trata de un libro que merece, sobre todo, el calificativo de "necesario". Pues reúne los atributos de un texto didáctico dedicado a los estudiantes de especialidades afines con lo de una introducción general a la antropología urbana, con predominio de lo conceptual antes de lo casuístico, apoyado en un formidable aparato erudito que permite al lector orientarse entre las diversas corrientes, tanto pasadas como contemporáneas, que han constituido el campo intelectual de esta disciplina.

Se destaca "La identidad barrial como producción ideológica", donde Gravano vuelve sobre el barrio, uno de sus asuntos predilectos, aprovechando sus significativas experiencias de campo. En este tramo, reaparece una de las convicciones más permanentes y saludables de Gravano, compartida con autores como T. Todorov o E. Goffman: se trata de "escuchar al otro", a diferencia de muchos estudios que pretenden dar cuenta de la realidad "suponiendo al otro", cayendo en la ilusión de interpretar significados con abstracción de un sujeto concreto, lo que implica una apuesta metodológica de dudoso pronóstico.

El desafío pendiente de la antropología urbana podría quedar resumido, en términos de Gravano, en no dejar librado "el análisis de las pujas y contradicciones a las meras representaciones que los actores se hacen de ellas, o al voluntarismo de los mensajes antidiscriminatorios que apelen solamente al posicionamiento ético o ideológico, sino acompañando ese tratamiento con la visualización de las contradicciones históricas de fondo, que condicionan y determinan las representaciones y que en tanto no se superen, seguirán reciclando las mismas asperezas en la textura social".

LA ANTROPOLOGÍA URBANA DE ARIEL GRAVANO

JUAN CARLOS SKEWES
Santiago de Chile

(En: *Revista Publicar en Antropología y Ciencias Sociales*, 21, 2016; Buenos Aires: Colegio de Graduados en Antropología; 91-95.)

La presentación de *Antropología de lo Urbano* nos da la posibilidad de examinar nuestras propias contradicciones a partir de sus creaciones o, si se prefiere, desde la perspectiva teórica de Ariel Gravano. Antes de ello, no obstante, es preciso saber con quién estamos hablando y dónde se sitúa su obra. Ariel Gravano es un creador y es por ello que he preferido esa voz que la mera descripción de uno de sus oficios: el de antropólogo. Su biografía se asocia a los procesos latinoamericanos cuya naturaleza ha permitido, como virtud no esperada, ligar la creación artística, la investigación científica y la protesta social, trilogía que, a lo menos en nuestro país, pareciera pieza de museo dispuesta en las bodegas de universidades cada vez más asépticas, más circunscritas a estándares que son extranjeros a su condición histórica.

El libro publicado originalmente el 2013 se edita este año por primera vez en nuestro país. Se hace bajo el sello editorial compartido LOM–Colegio de Antropólogos, virtuosa alianza que permite la circulación de ideas latinoamericanas de una disciplina históricamente domeñada por el mundo anglo y franco parlante. De modo poco habitual, el texto incorpora en sus reflexiones finales tres capítulos de colegas que han sido parte de esta antropología para la cual la ciudad sí existe, a diferencia de lo que un profesor de la UBA sugería en los 1960. Los tres autores invitados representan a tres generaciones distintas, lo que marca la profundidad histórica de esta aspiración antropológica: Carlos Herrán, el maestro fallecido en 2013 –forjador de las generaciones hoy adultas, incluyendo entre sus discípulos al mismo Gravano. Rosana Guber, quien a través de una extensa trayectoria en el trabajo de campo ha sido una figura fundacional en

los estudios urbanos y cuya obra es hoy lectura obligada en buena parte de las escuelas de antropología de Latinoamérica. Bárbara Galarza, docente investigadora de la Universidad del Centro de la Provincia de Buenos Aires es, en este grupo, la representante de la generación emergente.

El libro consta de once piezas a través de las que se discute el objeto de esta vocación disciplinaria. Junto con dar cuenta de los estudios clásicos, el autor se inmiscuye en la imaginación antropológica a partir desde la cual se aborda la ciudad y sus condicionantes histórico-estructurales, para pasar luego a problematizar en torno a los temas centrales como son la producción de la desigualdad, los movimientos urbanos y la condición de la ciudad postmoderna. En tres capítulos se profundiza en las nociones de imaginarios e ideologías urbanas, nociones que permiten comprender la "mediación entre el campo conceptual, reflexivo, interpretativo, y procesos de empoderamiento y agenciamiento, las significaciones simbólicas, las desigualdades y los movimientos de nuestra contemporaneidad en América Latina", como lo señala Cornelia Eckert en su Presentación en la XI Reunión de Antropología del MERCOSUR, en la ciudad de Montevideo, Uruguay el 2015. Son, en definitiva, 294 páginas que, como la misma Cornelia sugiere, invitan también a soñar.

La obra de Gravano se inscribe en el marco de una tradición antropológica latinoamericana que hunde sus raíces, a pesar de las reticencias de quienes han preferido posar la mirada en una alteridad indígena y rural, en la segunda mitad del siglo XX. Chile fue especialmente privilegiado por la presencia de investigadores que en los sesenta y setenta iniciaban sus exitosas trayectorias académicas como Larisa Lomnitz, Manuel Castells y Alejandro Portes en la ciudad de Santiago. La década anterior ya Carlos Munizaga Aguirre había iniciado un derrotero interesante en la comprensión antropológica de los procesos urbanos, estudios que encuentran eco en Brasil con investigaciones como las de Anthony Leeds –quien fue además fotógrafo y poeta– y de Joao Buoaventura dos Santos.

En Chile, el golpe puso fin a esta exploración que años más tarde sería recuperada por Francisca Márquez en un diálogo fecundo con los autores que allende los Andes comenzaban en los setenta a mirar las ciudades. Inspiradas por maestros como Carlos Herrán y Edgardo Garbulsky, Rosana Guber y Esther Hermite, revitalizaban lo que en Chile se había extinguido, constituyéndose allí el grupo Antropología Urbana en Argentina. Y es en este escenario donde florecen las perspectivas de la antropología urbana contemporánea a través de las que se unen las voces provenientes de Argentina, Brasil y Chile, con autores tan importantes hoy como lo son Mónica Lacarrieu y Cornelia Eckert, entre muchos otros.

"La ciudad es un hecho y un derecho. Es una de las consumaciones más notorias de la producción material y simbólica, en un proceso de transformaciones y socialización permanente", tal es la definición con que Ariel Gravano, asume la prospección de la ciudad a partir de la antropología. Al así hacerlo, se hace cargo no sólo de la construcción de un problema de estudio sino de la posibilidad de constituir ciudadanía e incidir en las políticas públicas y, en general, de las transformaciones urbanas.

Para ello parte por establecer la imaginación antropológica como su marco de referencia. Al hacerlo, el autor transita desde la antropología en hacia la antropología de, haciéndose cargo de las condiciones fundamentales que aseguran esa perspectiva: "'La cultura' no es una cosa, siempre es el resultado de una perspectiva, de alguien que ve algo como cultura". El objeto es, pues, fruto de una construcción y de una construcción problemática y compleja en la cual no hay sitios de privilegio ni neutralidades posibles. La imaginación a la que apela no puede ser sino el fruto del entrecruzamiento de significaciones contrariadas por la pluralidad de actores que dan lugar a una dialéctica de la cultura.

La imaginación se construye a través del otro y no puede, en consecuencia, constituirse antropología sin etnografía. Como lo plantea Debbie Guerra: "Al situarse en los pliegues y repliegues de la historia, las confesiones introducen fisuras en el dominio discursivo oficial. Ajenas al canon, las confesiones ponen en contacto la historia íntima con la historia oficial, sometiendo a esta última al juicio del otro. Al así hacerlo, las historias de vida abren espacio para nuevas formas de interpretación de los procesos sociales, invitan a pensar la sociedad desde el margen". Las ciudadanas y ciudadanos son productores de ideas, actores prolíficos en el acto de hacer significar a la ciudad, de constituir deliberación en los márgenes, de entramparse en las celdas ideológicas tanto como de emanciparse a través de las aperturas de nuevas posibilidades.

Pero la etnografía es encabritada, no se deja domeñar por las categorías previstas por el observador. De aquí nace la dificultad de un diálogo de equívocos –que nos recuerda los registrados por Evans-Pritchard– entre el arquitecto que quiere soluciones y el etnógrafo que plantea problemas. El primero piensa en términos de productos, el segundo de procesos. En este contexto Gravano como consultor no se conforma con el mero relativismo y asume la tarea de constituirse a sí mismo como parte de la escena etnográfica, en así describirla y avanzar por esa vía a un encuentro interdisciplinario, tal como lo describe al iniciar el texto.

La imaginación antropológica está llamada a sortear escollos aún mayores, aquellos que imponen el deductivismo implacable de las estructuras determinantes de la acción y los inductivismo que soslayan el marco estructural de la

práctica social. Ni estructuras ciegas y actores mudos totalmente sobre-determinados, ni actores sobredimensionados y estructuras dependientes. La tarea consiste en descubrir, describir y analizar lo que el deductivismo supone sin caer en los riesgos de esencializar al sujeto o de sustancializar a la teoría, y con ello, des-historizar tanto los procesos sociales como los paradigmas que aspiran a explicarlos.

Entre las muchas historias urbanas que el autor nos ayuda a develar está la de la contradictoria condición de una ciudad cuya existencia depende en buena parte de aquellas y aquellos a los que priva de su condición ciudadana. La ciudad es expresión de desigualdad, la desigualdad está en su origen y se recompone espacialmente en cada una de sus épocas: desde la fundación de las primeras ciudades hasta las formas urbanas contemporáneas dan cuenta de los múltiples acomodos a través de los cuales se aseguran la simultánea reproducción de la opulencia y de la pobreza, de la posesión y de las desposesión. "Es la miseria de los barrios obreros la que posibilita la existencia de los barrios ricos" (Engels, citado por Gravano), es Palo Alto Este el que viabiliza la existencia de Palo Alto.

En el ejercicio de la exclusión se hermanan las ciudades postmodernas con las ciudades de la periferia: Los Angeles, la "ciudad de cuarzo", y Rio de Janeiro, la "ciudad de Dios", comparten su vocación por enclaustrar a los pobres y fortificar los pagos de las elites. Gravano nos invita a conocer el sustrato imaginario e ideológico a través del que se reproducen los sometimientos sin por ello negar las simientes de posibles transformaciones. No en vano, "la ciudad 'sirve' tanto a la reacción como a la revolución". Mientras que para autores como Carlos Vélez-Ibañez es a través de los medios simbólicos y la sobreabundancia ritualística lo que permite a las elites mantener el control y para otros, entre quienes me incluyo, lo son las prácticas espaciales, Gravano nos invita a recorrer un sendero complementario y tal vez más eficiente para lograr el mismo fin: el de la ideología barrial.

¿Qué es un barrio? Claramente no lo que suponen el etnógrafo y el arquitecto. Es más bien la construcción de residentes que se posicionan diferencialmente con respecto a una trama de más complejas dimensiones. El barrio es el conjunto de diferencias que se constituyen a partir de un eje axiológico y que permiten discernir un frontis y un patio trasero, un mostrarse y un ocultarse, pudiendo ser cualesquiera los hitos escogidos para este fin que, no obstante, están relacionados con una ideología urbana dominante.

El barrio constituye una realidad compleja a partir de la cual se vive la ciudad, resolviendo las contradicciones del estar entre medio, de salir y no querer salir. En palabras de Rosana Guber ni irse ni quedarse. El barrio es, en el mundo urbano, un referente en el proceso de construcción de las identidades sociales"

y Gravano se propone estudiarlo a partir de los actores sociales concretos, interrogándose acerca de la función ideológica que cumple en los sectores populares y de las razones históricas que dan cuenta de su existencia.

La imagen idealizada del barrio permite eslabonar a la heterogeneidad de actores que bajo su protección se abrigan, al modo como el árbol de la leche de Víctor Turner logra, bajo la misma consigna de unidad, conciliar las innumerables contradicciones que entrañan las relaciones entre las distintas categorías sociales. La naturalización de la identidad barrial fundada en el valor del arraigo, compuesto por la oposición "antes/ahora", donde cabe al "antes" "constituir cada atributo en un valor distintivo de ese barrio". El barrio se convierte en *lo barrial*, un valor.

Cualquier ruptura constituye riesgo y la "necesidad de reproducción... de la red de la época base". El riesgo es, en consecuencia, el motor de la reproducción. El prodigio que de esta operación resulta es la deshistorización: el pasado adviene como razón naturalizada. Y en tal condición reclama a la juventud, a la barrita juvenil como su antagonista interno que no alcanza a romper con la homogeneidad funcional del eje axiológico. La ideología barrial, a través de estas antinomias, encara resolver, al menos temporalmente, las encrucijadas a que se enfrentan los sectores que conforman los barrios: la clase obrera y las capas medias, sectores que no alcanzan a ejercer el control de sus propios medios de vida, que cuando lo diverso emerge a su interior no tardan en convocar a la policía y con ello controlar a los sujetos "en quienes se corporiza ideológicamente el motor de la reproducción de la identidad, las barritas juveniles". "La falta de control sobre la propia condición de vida es parte del significado profundo de lo barrial".

La deshistorización, nos propone Gravano, aunque garante de la reproducción de la identidad barrial, radica su riqueza más en lo que *abre de nuevo* que en lo que reproduce de "viejo". Al fin de cuentas la necesidad de un anclaje que clausure algunos aspectos de la realidad es necesario a fin de afirmar la identidad propia y, a partir de ello, generar modos alternativos de vivir la ciudad. "La identidad barrial de los sectores populares representa, en consecuencia, una de las formas de ruptura activa con lo dado-dominante, porque es una restricción alterna frente a la restricción dominante". Desgraciadamente la historia grande –la que construyen los poderosos– parecería temperar el optimismo de Gravano.

En adelante el mundo de los sectores populares cambió. Tracy Chapman –quien también estudió antropología– inicia la década del 90 cantando de qué vale llamar a la policía si siempre llegan tarde, si es que llegan (*Behind the Wall*). Lo barrial, al menos en Chile sufre transformaciones de magnitudes descomunales. Se friccionan las antiguas poblaciones, atravesadas por el tráfico y entreveradas con las aspiraciones de ascenso social. La ruptura activa pareciera

haberse extraviado por rutas que encontraron nuevos sentidos comunes y naturalizaron de modo alterno la ausencia de control de los sectores populares.

En sus "Apuntes sobre la ciudad postmoderna", Gravano se hace cargo de estas transformaciones. La globalización pisa fuerte, acentuando las relaciones "claustrofílicas" en desmedro de las "agarofílicas", de Nueva York a Los Ángeles, del pasaje a la reja, donde las comunicaciones cumplen la doble tarea de enclaustrar al mismo tiempo que "nomadizar" la experiencia cotidiana, de derrumbar fronteras físicas al tiempo que reinstaurarlas, dando lugar a la emergencia de fenómenos políticos-culturales emergentes, manteniendo otros como residuales y perseverando en los hegemónicos.

¿Significa esto que no haya algo así como un pasado desde donde mirar el presente? Para nada. Ya Mircea Eliade invitaba a reflexionar acerca de lo vertiginoso que podía ser el advenimiento del pensamiento mítico vis a vis con el histórico. Y la ciudad se deja significar por los actores sociales que la usan, producen y viven. La baraja de la desigualdad ha sido cortada de nuevos modos y otra vez la etnografía está llamada, al modo que propone Gravano, de poner en cuestión los paradigmas con los que se dirimen las estrecheces del presente y a reconocer a través del análisis y de la interpretación las nuevas formas ideológicas que, entre aperturas y oclusiones, marcan el derrotero para las nuevas rupturas.

El resorte ideológico permite entender muchas otras de las dinámicas. Quienes hemos visto transitar las historias de nuestras ciudades somos testigos de transformaciones que nos hablan de dinámicas más complejas y polimorfas en la vida de la ciudad: migraciones profundas como las que ocurren del campamento a la villa, del pasaje a la pieza, y de la población al edificio definen el contexto a partir del cual la problematización urbana reclama de una renovada imaginación antropológica.

Son las trincheras que, de modo paradigmático, permiten visualizar el entronque social y material en qué consiste la ciudad y que posibilitan hacer una antropología de la ciudad, como lo propone Gravano, una que dé cuenta de la ciudad vivida como de la vida en la ciudad pero también de la vida de la ciudad: los artilugios suelen sobrevivir a sus habitantes cobrando vida propia.

Entiendo que el libro constituirá una referencia obligada para los cursos de formación general en la disciplina y, de especial utilidad para estudiantes de antropología urbana serán los apuntes de Bárbara Galarza sobre las etnografías del urbanismo. Y ello no es una mera constatación, es más bien el presagio –ya cumplido en parte del continente– de un pensamiento que se comienza a moldear en Latinoamérica y que nos permite concebirnos y concebir a otros a partir de una bien cimentada experiencia de investigación para el estudio de las realidades a que históricamente hemos sido confrontados.

PREFACIO A LA PRIMERA EDICIÓN (TANDIL: UNICEN, 2013)

ELENA ACHILLI
Rosario

> La primera tarea política e intelectual –porque aquí coinciden ambas cosas– del científico social consiste hoy en poner en claro los elementos del malestar y la indiferencia contemporáneas (C. Wright Mills).

En el mundo contemporáneo la cotidianeidad de millones de sujetos se desenvuelve en los espacios urbanos. Espacios que en los últimos años han experimentado múltiples transformaciones socioeconómicas, redefiniciones del Estado, así como la emergencia de nuevas configuraciones sociales que ameritan su análisis a nivel de sus continuidades y cambios generados. De ahí la importancia de este texto que nos invita a pensar en una antropología de esta contemporaneidad urbana. Las tramas desiguales de las ciudades ofrecen un campo para el análisis de la vida social en sus múltiples expresiones, procesos, dimensiones y escalas constitutivas. Despliegue de problemáticas de diferentes órdenes: relaciones entre distintos conjuntos sociales, desigualdades y conflictividades, movimientos sociales y luchas, sociabilidades socio-étnicas múltiples, expresiones generacionales diferentes, políticas estatales y sentidos disputados, intereses contrapuestos, apropiaciones y usos del espacio público, nuevas dinámicas, dramas y sufrimientos que introduce el mercado de la droga y sus enfrentamientos territoriales. La vida urbana es simultáneamente condensadora de lo cotidiano y lo histórico, de lo procesual y lo estructural, de lo mediato y lo inmediato, de las prácticas y significados sociales. Lo urbano –como se lo encara en este libro de Ariel Gravano– sintetiza esa dialéctica de lo concreto de la que habla Karel Kósik en tanto un todo estructurado en el que se disuelve la clásica dicotomía entre lo micro y lo macro. En tal sentido, determinadas características de la investigación antropológica pueden abrir caminos para la generación de conocimientos de la vida urbana. En primer lugar, recuperar la orientación de los conocimientos antropológicos hacia el campo de la cotidia-

neidad social posibilita el conocimiento de procesos locales cuya inteligibilidad es posible si se establecen nexos con procesos de otras escalas espaciotemporales. Ámbitos particulares impregnados de contenido histórico social en los que se produce y reproduce la vida en sociedad con sus continuidades, rupturas, tendencias y procesos emergentes. Campo en el que se despliegan prácticas, relaciones y significaciones diversas y heterogéneas, que construyen los sujetos al interior de una realidad concreta. En segundo lugar, vinculado con lo anterior, jerarquizamos otro núcleo como parte de un enfoque antropológico que puede brindar pistas para profundizar el conocimiento de las problemáticas urbanas. Nos referimos al interés por el conocimiento de la experiencia de los sujetos en tanto generadores de prácticas, concepciones y sentidos sociales que construyen en las relaciones socioculturales de contextos particulares. Desmenuzar e historizar esas prácticas, relaciones y concepciones naturalizadas del sentido común –en sus distintas sedimentaciones heterogéneas y contradictorias– no sólo permite acceder al conocimiento de ciertas tendencias sino, también, reconocer fragmentos embrionarios de "buen sentido". En tercer lugar, destacamos como un aporte al conocimiento de las lógicas urbanas el trabajo de campo antropológico como modalidad acorde a la concepción teórica que venimos proponiendo. El uso de estrategias metodológicas intensivas posibilita entramar en los procesos vividos y significados por los sujetos, las huellas de otros procesos que los trascienden. Aun cuando estas estrategias requieran ser complementadas con otros procedimientos, consideramos que las características de intensidad en tanto prolongada permanencia e interacción con los conocimientos y significados de los sujetos pueden abrir caminos para explorar dimensiones que muchas veces suelen contrastar con nuestros propios esquemas interpretativos. Tal vez, esta antropología de lo urbano en tiempos de transformaciones permita comprender esa profunda conexión entre lo que ocurre en el mundo y lo que les está pasando a los mismos sujetos. Nos permita captar, como dice Wright Mills, las intersecciones de la biografía y la historia, así como la relación entre ambas dentro de la sociedad. Un camino hacia el logro de la promesa de las ciencias sociales en tanto "(...) el individuo sólo puede comprender su propia experiencia y evaluar su propio destino localizándose a sí mismo en su época; de que puede conocer sus propias posibilidades en la vida si conoce las de todos los individuos que se hallan en sus circunstancias" (C. Wright Mills).

UNA RAYUELA DE ANTROPOLOGÍA URBANA ARGENTINA (PRÓLOGO A LA SEGUNDA EDICIÓN, 2015, BUENOS AIRES: CAFÉ DE LAS CIUDADES)

ANA FALÚ
Córdoba

Cada vez con mayor énfasis, los temas y los problemas de la cultura urbana se develan prioritarios para la resolución y reflexión ciudadana. En ese clivaje ubico Antropología de lo Urbano, y es en éste punto donde Ariel Gravano nos ofrece un instrumento particularmente relevante para quienes estamos comprometidos con la educación universitaria, con la formación de recursos humanos y la investigación, entendida ésta como una herramienta para la transformación y la incidencia en las políticas. Y, además, para una lectura creativa e inspiradora, que renueva la confianza en ésta modalidad de producción intelectual, traspasando los marcos estrictamente académicos.

El emprendimiento del autor es vasto y comprometido; conlleva una doble clave: señalar los problemas urbanos contemporáneos dando cuenta de la intensidad que supone la experiencia individual y a la vez colectiva de vivir en las ciudades y, al mismo tiempo, los complejos itinerarios de las ciencias sociales para abordarlos.

La pregunta que propone Ariel Gravano, "¿cómo llegar a una visión total?", conlleva la intención de problematizar a jóvenes intelectuales, estudiantes de antropología, no desde una pléyade de casos, sino desde las teorías, los conceptos y las categorías de la trama antropológica clásica y contemporánea. Y a ello se agregan además los incentivos propios para el desarrollo de programas de investigación, concibiendo una antropología que presta un servicio, que es útil, que prepara para el debate.

Uno de los aspectos más interesantes de la obra de Gravano se sitúa en el hecho de reconocer que todos los ciudadanos y ciudadanas tenemos unas ideas, unas concepciones y una poética de la ciudad donde vivimos, orientando todo su esfuerzo intelectual en atrapar esa multiplicidad de perspectivas y actuantes. La lectura nos conduce por los barrios, por las calles, hacia las bibliotecas y las

aulas, por la periferia a través de una amable retórica ligada a la cuestión identitaria y al necesario gesto político.

El acento antropológico en esta publicación define al fenómeno urbano como el objeto de análisis; sin embargo, el énfasis está puesto en la cotidianeidad de las personas en estas ciudades. El tema urbano, definido en los años sesenta como *le droit a la ville* de Henri Lefebvre o en "la cuestión urbana", según el abordaje de Manuel Castells (por cierto, dos autores clave para los estudiosos del tema), han significado sendos paradigmas sobre los cuales se han construido y constituido, desde hace ya varias décadas, los hitos de preocupación de distintas disciplinas, así como la perspectiva de quienes planifican y gestionan las ciudades.

El análisis de Gravano pone en foco las condiciones y contradicciones sociales, económicas, políticas y culturales, con particular énfasis en los nuevos fenómenos urbanos: la creciente y diversificada violencia urbana, haciendo referencia a maras, narcotráfico, caos vial, ambiental, y las carencias de diversa y dramática magnitud de vastos protagonistas de las vivencias urbanas, tales como son los pobres urbanos, los migrantes, los jóvenes, las mujeres, quienes soportan particulares discriminaciones estigmatizadoras. Una perspectiva que si bien pone de manifiesto el lado oscuro de la vida urbana contemporánea, muestra que también las ciudades son el espacio de la esperanza, de la transformación de las vidas individuales, con narrativas y memorias soldadas en las políticas, la conflictividad propia, el deseo y la realización. Allí radicaría su singularidad histórica, y condensación cultural. En ese escenario se conjugan ambiguas promesas que trazan un amplio arco entre las mayores sofisticaciones, oportunidades de educación, recreación, vida política, social y cultural, junto a pobrezas de todo tipo, violencia creciente y diversa, trata de mujeres, maltrato de la infancia, tráfico de armas y drogas. En este mundo globalizado, las ciudades latinoamericanas no son excepción y expresan la tensión entre formas extremas de atraso y pobreza de derechos y una modernidad que cuanto más sigue el compás del mercado más amplía las grandes brechas de desigualdad.

La revolución de las comunicaciones, que genera el espacio invisible de las redes sociales, ha creado nuevas formas de encuentro; al decir de Amparo Sevilla y Ana María Portal en Las fiestas en el ámbito urbano, se trata de "redes sociales de intercambio y de organización a través de las cuales la ciudad, aparentemente fragmentada, caótica y sin sentido" se articula y genera canales culturales específicos. Como certeramente señala Gravano, "La ciudad es un hecho y un derecho. Es una de las consumaciones más notorias de la producción material y simbólica, en un proceso de transformación y socialización permanente. No se reduce al mero espacio físico de aglomeración sino que adquiere valores, identidades e imaginarios construidos históricamente. Por lo tanto, no

sólo se vive en la ciudad sino que se vive la ciudad. Y parte de ese vivir significa producirla, gozarla, sufrirla, reivindicarla y lucharla".

Diferentes autores, como Saskia Sassen, el citado Castells, Jordi Borja, Ernest Burgess, David Harvey, entre otros, han contribuido a desentrañar las complejidades que encierra la transformación de las ciudades, en el marco del proceso de globalización y el auge de las políticas neoliberales de los noventa que, para nosotros los/as latinoamericanos, aun considerando los buenos signos de recuperación del rol del Estado, siguen presentes.

Ariel Gravano, en los capítulos del cuerpo central de su libro, en particular en "Apuntes sobre la ciudad postmoderna", pondrá en tensión los debates y los autores, interrogando acerca de lo nuevo de estos fenómenos resultantes, subrayando la intensificación de la globalización y coincidiendo en el alto costo social que conllevan. En busca de las claves interpretativas sobre las ciudades en la globalización y su inherente revolución comunicacional, en la red ALFA-IBIS, que integré como una de sus promotoras, la preocupación se centra en tres campos de tensiones, como fenómenos de gran interdependencia, que han transformado drásticamente las formas de vivir y percibir la ciudad: globalización, forma urbana y gobernabilidad. Estas ciudades de hoy ya no son más lo que eran; en América Latina respondieron al paradigma generando las mayores brechas de desigualdad económica y social, hecho que se expresa en el territorio en una nueva geografía urbana de fragmentación territorial y cuya evidencia empírica, al decir de Burgess, no es solo fragmentación sino segregación social y territorial.

En estas transformaciones y expansión de territorios inasibles y complejos, el estudio de la vida cotidiana y la cotidianidad de las relaciones y actores sociales que desmenuza Gravano son no sólo necesarios ejes teóricos de abordaje sino la trama intersubjetiva que permite comprender la vida en la ciudad. En ese sentido, merece señalarse el aporte de Gravano, quien definirá, primero, la importancia de la relación entre ciudad y construcción de la ciudadanía y, segundo, la vinculación entre el hecho y el derecho, a lo cual agrego, no sólo derecho medible según los indicadores económicos, sino por aquellos tangibles e intangibles que harán a la calidad de vida, tales como el derecho a los bienes urbanos, a la seguridad, a la accesibilidad, a la participación, a la vivienda y los servicios. En tercer lugar, a las relaciones entre el conflicto y su regulación, colocando el énfasis en los actores sociales y planteando la necesidad de pensar en una salida que vaya más allá de las posiciones éticas o ideológicas, y en el análisis de las contradicciones, en línea con el pensamiento de David Harvey, al cuestionar los paradigmas y las estructuras desde las cuales se construyen las relaciones sociales en pugna.

El libro puede ser leído, después de sus dos capítulos introductorios referidos a "lo antropológico", como Rayuela, de Julio Cortázar, ya que cada sección incorpora una lección y el orden de su lectura no altera el producto de conocimiento y reflexión que ofrece.

Otra preocupación del autor está puesta en los millones de sujetos sociales que desarrollan sus existencias en esos territorios del miedo, de las exclusiones, de las discriminaciones diversas, en esos territorios en los que invierten sus esfuerzos en el sueño de la transformación de sus existencias y en los cuales encontrarán los obstáculos mayores, en tanto se sitúan atravesados por el conflicto como algo permanente en el ámbito privado y en el público. Coincido con Elena Achilli en que este texto refuerza el sentido de la mirada antropológica urbana, como área diferenciada de investigación y aplicación, lo cual nos remite a Néstor García Canclini, quien reconoce los aportes antropológicos sobre lo urbano desde los años cincuenta, señalando que dicho reconocimiento no se produce hasta el inicio de los ochenta.

Es propicio señalar en esta obra su singular despliegue y eco en la antropología de la pobreza, y pienso en Oscar Lewis y "Los hijos de Sánchez", iniciático ensayo de los setenta. Recupero en la memoria aquel inaugural libro leyendo a Gravano y la forma en que se emparenta con aquella búsqueda orientada a descifrar cómo se ponen en acción los aspectos simbólicos y pragmáticos en la vida cotidiana de la gente, buscando dar cuenta de las categorías abstractas de la comunidad. Gravano busca desentrañar las experiencias cotidianas para resignificarlas en la lectura sobre la vida urbana y bucea allí buscando incidir en los debates y reflexión de la academia por un lado, y en las políticas públicas por otro. No es casual que dé inicio a su libro con la pregunta ¿El Indoamericano para los indoamericanos?, señalando que a partir de conocer esos actores sociales y su cotidianidad será posible interpretar las continuidades y las rupturas de los procesos entre los actores, y de estos con las instituciones.

La categoría de "los precarizados urbanos" de David Harvey se hace presente en la referencia de Gravano a los migrantes, los pobres urbanos, "los que constituyen los sectores subalternos de la ciudad… producto de una construcción social que los segrega y estigmatiza". La globalización, la construcción de nuevas culturas ciudadanas, las nuevas espacialidades, hacen del ámbito urbano un objeto central en los procesos contemporáneos de modernización, lugar en el cual se visibilizan diversidad de identidades y nuevos sujetos sociales, convirtiéndolo en espacio privilegiado de la acción política.

Me interesa significar el aporte que hace Gravano en el capítulo "La identidad barrial como producción ideológica", pues es en esa sección sobre barrio y familia donde aborda el tema de las mujeres, y esta mención, cara a mis in-

tereses por ser propia a mi definición intelectual, me permite agregar algo al respecto. Lo cotidiano ha sido el campo politizado por los feminismos y donde se ha resignificado la división sexual del trabajo, para mencionar dos temas centrales. Ello da cuenta de "fugas" hacia cotidianeidades más democráticas, hacia el "buen sentido" democrático en la perspectiva gramsciana. El derecho a tener derechos que vienen planteando las mujeres es reclamado por quienes más han aportado en politizar lo cotidiano en tanto "la vida en las ciudades, para hombres y mujeres, se define y relaciona con las experiencias que viven en la misma, y en esa experiencia el territorio es central, la localización, los servicios, la accesibilidad, el equipamiento" (Falú). Sabemos que incorporar la categoría analítica de género en la disciplina urbanística, así como en la antropología urbana, no ha sido fácil. "La distorsión androcéntrica de las ciencias sociales sólo ha podido constatarse en el último siglo; en su origen y constitución la perspectiva sesgada fue una constante. La ausencia naturalizada de las mujeres como productoras del conocimiento fue acompañada de una carga ideológica según la cual la mujer sólo estaba presente como lo otro jerárquicamente devaluado y constitutivamente excluido. Sin embargo, la teoría de género ha impactado indiscutiblemente en diferentes ciencias sociales en las últimas décadas. No sólo su inclusión institucional como temática legitimada y en expansión, sino también los numerosos, y a veces desafiantes, cuestionamientos a las disciplinas mismas constituyen un fenómeno institucional revitalizador para la cultura intelectual contemporánea. En algunas ciencias sociales, la incursión de esta nueva mirada de género es aún tímida y de avanzada; en otras, constituye conocimiento sólidamente reconocido" (Morey).

El pensamiento crítico sobre las ciudades y los desarrollos teórico-conceptuales acerca de lo urbano se han estructurado detrás de conceptos neutros tales como familia o población, desconociendo así las relaciones distintas y asimétricas, entre varones y mujeres. Negando a las mujeres en la mirada disciplinar, en la producción del conocimiento en sí mismo, tanto como sus demandas y necesidades específicas, se ha obstaculizado la posibilidad de dar cuenta de los significativos cambios sociodemográficos en la sociedad. A su vez, el urbanismo, que puede crear condiciones más propicias, se ha ocupado preferentemente de los grandes temas de las ciudades, descuidando los espacios micro que, al decir de Teresa Boccia, permiten trabajar sobre la microfísica del territorio, que es primordial a la calidad de vida de las personas y en particular de las mujeres. Desde Jane Jacobs, distintas estudiosas contribuyen con investigaciones y propuestas para una mejor calidad de vida en los espacios urbanos; en ese sentido, Doreen Massey aporta una lectura significativa al subrayar el valor simbólico de las dimensiones lugar y espacio en relación al género y cómo, a partir del

mismo, se articulan formas específicas de construcción del espacio. La referencia hace hincapié en la distinción occidental establecida entre espacio público y privado y su consecuente impacto diferencial sobre varones y mujeres a lo largo de la historia. Y en esta distinción registramos a las mujeres como sujetos invisibilizadas en las ciudades, relegadas al ámbito privado del hogar, lo cual tendrá sustento en la fuerte división del trabajo sexual imperante: "hombres vinculados al trabajo productivo –generadores de ingresos– y mujeres pensadas como responsables únicas y excluyentes del trabajo doméstico y reproductivo –cuidado de los hijos y organización del hogar" (Falú)–. Lo señalado pone en evidencia la necesidad de estudios que recuperen el valor de la experiencia, el papel de las subjetividades, el proceso social y cultural de construcción de las identidades. Las mujeres latinoamericanas, particulares protagonistas del siglo XX, irrumpen en los albores de la recuperación democrática de los ochenta con consignas como "democracia en el país y en la casa" y "lo personal es político", interpelando construcciones anacrónicas que persisten en el tiempo. Lechner plantea que el entramado complejo de la vida cotidiana es el espacio inmediato, donde se actúa, el que da el significado a la vida misma, en cuyas prácticas se asientan ideologías, valores y normas.

Gravano nos propone el tema de las violencias desde distintas entradas de análisis, poniendo en crítica la apuesta a lógicas represivas y mayor segregación, que trazan aún más fronteras para los "nuevos extraños, los que desordenan y no preservan la pureza de la vida consumista", aquello que Vera Malaguti acertadamente nombra como "la confrontación del miedo". En estas prácticas no sólo discriminatorias y represivas, sino con consecuencias estéticas en la ciudad, que se expresan en escenarios jerarquizados, es necesario incorporar la dimensión de género y poner el acento en la violencia diferente y aleatoria, como dice Kessler, individualizada a través de los cuerpos de las mujeres. El cuerpo es un continente político y el espacio urbano su soporte físico y cultural; allí es donde se despliegan estas violencias y escalan desde la dramática cotidiana a la tragedia sin más en hitos de artera repetición como las del Indoamericano. Eduardo Galeano nos recuerda que en "La ciudad como cárcel, quien no está preso de las necesidades está preso del miedo". Gravano, en valioso emprendimiento, nos hace un guiño no sólo sobre el valor de comprender sino sobre la posibilidad de transformar.

PRESENTACIÓN (A LA TERCERA EDICIÓN, SANTIAGO DE CHILE: LOM EDICIONES, 2016)

RODRIGO SEPÚLVEDA
Santiago de Chile

A primera vista, el libro que está en sus manos se puede reconocer como un manual de enseñanza, pues nos permite acceder a conocimientos generados a partir de una vasta experiencia de trabajo de investigación y de acción, aportándonos valiosas herramientas analíticas, útiles para profesionales de diversas disciplinas. Sin embargo, al profundizar nuestra relación con el texto, nos encontramos con una propuesta renovadora que va más allá de la enseñanza de conceptos instituidos, permitiendo aprender el poder de la imaginación en el trabajo creativo del análisis de la realidad social. Desde la posición intelectual, el libro condensa el ideario histórico de los cientistas sociales latinoamericanos, donde lo profesional, lo científico y lo político no están disociados; lo que se puede sintetizar en una pregunta básica y muy atingente al actual contexto neoliberal de la producción científica: ¿para qué y para quién se investiga? Consideramos que esta obra apunta a un nuevo objeto de estudio de la Antropología, apenas perceptible a primera vista. Aunque nos da una pista al referirnos a un término que puede parecer neologismo: lo urbano. Al remitirnos a «lo urbano», nos sorprende una categoría incierta, que nos hace pensar que el autor está hablando de algo que va más allá de aquellos conceptos que se repiten en los marcos teóricos convencionales, marcados hoy por un canon postmoderno donde el intertexto parece imponerse sobre la creatividad. El autor asume el desafío teórico de llevarnos a intentar comprender las múltiples dimensiones del modo de ser social actual, donde la mirada no esquiva la figura de la totalidad que siempre está presente en los fenómenos concretos. Haciendo un recorrido donde las significaciones del imaginario urbano se materializan, en el texto, lo urbano nos remite a un contexto global, cuando hoy por hoy el modo de ser de Latinoamérica se configura como preeminentemente urbano y también lo es el crudo modo de ser de nuestra desigualdad social.

En lugar de presentar un análisis definitivo de casos, el texto nos da pistas de situaciones posibles; sugiere más que concluye. Nos invita entonces a usar la imaginación como herramienta de reconocimiento en una relación constructiva de diálogo con el otro. Es notable que en el tramado del texto se utilice el término «el analista» en el lugar que esperaríamos encontrar la denominación «antropólogo», para hacer referencia al investigador etnográfico. Desde mi perspectiva, marcada por el psicoanálisis, entiendo la posición de analista ligada inexorablemente a la praxis con el otro. Agréguese como fundamento conjetural a mi supuesto imaginario que el autor, desde hace muchos años, imparte un seminario de Antropología Práctica. El libro no es sólo una lente de alguien que observa lo urbano desde una perspectiva contemplativa, sino también la expresión de una forma de ser antropólogo en la acción. Encontramos en el texto una nueva mirada sobre la posición del investigador y, sobre todo, la de quien asume la perspectiva del etnógrafo. Así, nos interpela al señalar: «los antropólogos estamos acostumbrados a criticar después que se hacen las cosas», y decimos que no se tiene en cuenta a la gente, su cultura, sus identidades. Se nos propone, de manera alternativa, una antropología con posibilidades de praxis transformadora, donde podemos atrevernos a imaginar cómo deberían ser las cosas y emprender el camino desde un quehacer donde también nos vamos transformando como disciplina, perdiendo buena parte del *éthos* antropológico académico tradicional, para abrirnos a lo transdisciplinar, permitiendo imaginar una antropología que no sea meramente reproductiva o subalterna por su propia forma de ser (que tiene la marca de origen en el colonialismo cientificista), superando una visión fantasmagórica de lo posible y lo imposible. Aquí hay algo que se toma en serio, por supuesto que asumiendo riesgos: la propuesta de una antropología con vocación política que aporte a procesos sociales emancipadores de manera significativa. En relación al contexto de producción de este texto, no es aventurado encontrar la transmisión de los grandes maestros de la antropología argentina en lo que nos presenta la obra de Ariel Gravano, sobre todo de Carlos Herrán, aquel profesor de la UBA que desafiaba a sus estudiantes a enfrentarse al vacío de una mirada que se desprende de categorías colonizadas y asumía la radicalidad de construir una antropología situada y comprometida con los pobres del campo y la ciudad, que son las grandes mayorías en nuestra América. Por último, quisiera permitirme señalar que este libro ya estaba en circulación en nuestro medio, a través de ejemplares que venían de «allende los Andes», como acostumbramos decir con el autor, recurriendo a una expresión que es válida para referirnos al país del otro, estando allá o acá. El interés de estudiantes e investigadores nos llevó a la convicción de que el texto tenía el derecho de nacer y adquirir ciudadanía también en nuestro país. Creemos que

será un aporte para la continuidad y fortalecimiento de un pensamiento crítico y descolonizador que caracterizó en sus inicios a nuestras ciencias sociales, tanto en Chile como en la Argentina.

LO URBANO COMO OBJETO ANTROPOLÓGICO

El contexto en el que se publica este libro es, en Argentina y Latinoamérica, el de un reverdecer de la problemática socioeconómica, política y cultural *como urbana. Maras (pandillas), narcotráfico y violencia en las calles; tránsito caótico, servicios inexistentes o carentes y espacios públicos en decadencia, invasión y privatización; venta ambulante encubridora de desempleo; segregaciones guetizantes y discriminaciones estigmatizantes hacia el migrante, hacia los jóvenes de clases populares; inseguridad de los unos por los otros o de todos contra todos; seguridades de 4x4 y claustro enrejado; militarizaciones barriales; legitimidades ilegales en reclamos por vivienda, por consumos colectivos, por el uso de las ciudades, que son cada vez más para casi todos.*

ES LO URBANO, ESTÚPIDO

"Brasil o la importancia de lo urbano" podría ser el título técnico de esta apertura, pero optamos por una paráfrasis de la conocida frase del presidente Clinton dirigida a uno de los asesores que le daba vueltas a las causas del descontento de la población. En las movilizaciones callejeras de junio de 2013 del gigante de al lado, fue evidente el papel de las reivindicaciones alrededor de consumos colectivos que componen la cartera de servicios urbanos de las grandes ciudades. Los partidos políticos parecieron no salir muy airosos del primer estupor que les provocó el creciente, desprolijo y profuso accionar de grupos de manifestantes heterogéneos, violentos (y violentados policialmente), aunados al principio en su descontento por subas en el monto de boletos del transporte público, al que sumaron luego exigencias por educación pública de calidad, más efectiva y equitativa atención de salud y otros satisfactores del sistema urbano de servicios públicos.

Los brasileños se rebelaron contra "una creciente situación de penuria en la vida urbana, con un transporte colectivo precario, la salud desastrosa, la violencia enorme, el tránsito insoportable, que durante años había sido compensada

por la mejora de los salarios y los empleos", dijo a la AFP el sociólogo de la Universidad de Campinas Ricardo Antunes (*El Observador*, Montevideo, 21/06/13).

"La peluquera Joana Maria dos Santos, de 45 años, que vive en Queimados, en la periferia norte de Río, lo sufre en carne propia todos los días. Llegar a la peluquería de Ipanema donde trabaja le lleva tres horas, y debe tomarse una combinación de tren y autobús [...] La situación ha empeorado con el explosivo crecimiento del parque automotor en Brasil, impulsado en la última década por el boom económico del país y un mayor acceso al crédito de 40 millones de personas que ingresaron a la clase media. Cada día, un promedio de 10.000 coches nuevos comienzan a circular por las calles brasileñas" (Laura Bonilla Cal; AFP, desde Río de Janeiro, 22/06/13).

Es como si esa eclosión no calculada hubiera mostrado de improviso el conflicto social con componentes de lo urbano que tomaron cuerpo no sólo en una dimensión espacial e infraestructural –como meras condiciones materiales–, sino como una nítida y explosiva cuestión política, sin dejar de pertenecer al campo específico de la provisión de consumos colectivos que conforman el sistema urbano.

Habría, entonces, un contexto general (social-económico) y una especificidad, la urbana, que se cruzan y entremezclan, adquiriendo una significación política a partir de una crisis en esa provisión de servicios ciudadanos, que hacen al valor de uso de la ciudad misma.

Una ponderación de la especificidad urbana que puede servir para problematizar politicismos y economicismos que suelen acotar sus miradas a la esfera de la producción y la distribución (trabajo, salarios). Así lo sufrió Dilma Rousseff, junto a la tenaza –externa e interna en su gobierno– de la extorsión neoliberal, siempre al acecho de los intentos populares en Latinoamérica.

Se pueden objetivar así las condiciones necesarias para la reproducción y la calidad de satisfacción de consumos colectivos organizados en el espacio urbano, que de otro modo podrían no ser detectados hasta su implosión o explosión callejera, como para hacer posible la paráfrasis sobre lo urbano con la frase de Clinton. La famosa frase había sido en realidad "es la *economía*, estúpido", y ha sido fuente recurrente de inspiración, como la que hizo Slavoj Zizej al completarla críticamente: "es la economía *política*, estúpido!" (Zizej, 2008: 107).

LA CIUDAD ES LA POLÍTICA

El 7 de octubre de 2019, algunas decenas de estudiantes chilenos comenzaron a saltar por encima de los controles del metro de Santiago, como protesta por el aumento del precio del pasaje, si bien el decreto exceptuaba a los estu-

diantes. Pero, como relatan Alfredo y Paula Rodríguez en su trabajo *La ciudad es la protesta* (2020), "ellos salieron a manifestarse en apoyo a sus familias":

"Si bien no nos afecta directamente, protestar con evasión es un acto necesario ante la crisis económica que afecta a nuestras familias y a las demás personas que, en su mayoría, ganan con suerte el sueldo mínimo, y por miedo a protestar, nosotros lo vamos a hacer con ellos y así demostramos la indignación colectiva que existe frente a este tema" (Ayelén Salgado, vocera de la Asamblea Coordinadora de Estudiantes Secundarios; *24horas.cl*, 18/10/19; en Rodríguez & Rodríguez 2020).

"La protesta expresa claramente una ira generalizada contra los símbolos urbanos de los abusos económicos, sociales, políticos. El viernes 18 de octubre en la noche comenzaron las acciones contra la estación del metro Plaza Baquedano, la que constituye un doble símbolo: por una parte, encarna una referencia al alza del transporte; y por otra, remite a la existencia, en espacios de la estación, de una Comisaría de Carabineros. Ahí, se afirmaba, habían torturado a detenidos en manifestaciones anteriores. Simultáneamente comenzó un incendio en el edificio de ENEL, empresa de energía eléctrica que no solo había pretendido vender a todos sus usuarios del país nuevos medidores 'inteligentes', sino que también había anunciado una nueva alza de las tarifas de consumo doméstico (que alcanzaría un total de 19,7% durante el año 2019)" (Rodríguez & Rodríguez 2020).

Desde una Argentina donde las tarifas de consumos esenciales como gas, transporte, agua y energía eléctrica habían subido estratosféricamente a partir del zarpazo neoliberal de Mauricio Macri, las noticias de las movilizaciones gigantes, crecientes y consecuentes de Chile producían una sensación de perplejidad y asombro: "por un ínfimo aumento en el subte", ensayaban algunos porteños medios de prensa presuntamente nacionales. Pero al poco tiempo, el mensaje trasandino fue elocuente: *no es sólo por el metro.*

"En los días siguientes se comprobó que no se trataba de una protesta reivindicativa solo por el precio del transporte o por una rebaja del costo de las tarifas eléctricas. Era una revuelta social, política, en contra de los múltiples abusos que ocurren en la vida cotidiana de chilenas y chilenos: trabajadores con salarios insuficientes, personas mayores con pensiones mínimas, estudiantes con deudas del Crédito con Aval del Estado, enfermos con costos imposible de pagar, jóvenes con precios de viviendas o alquileres impagables, alzas de los servicios de transporte, electricidad, agua. Miserias e indignidades que se resumen en el petitorio de los recolectores de basura que, entre sus diferentes demandas por mejores condiciones de trabajo, incluyen la de contar con un baño, una ducha, algo que nos remite a las condiciones de vida de la clase obrera del siglo 19" (íbidem).

La ciudad no sólo era la protesta. Se constituía en el espacio, en la condensación histórica consciente y simbólica, pero fundamentalmente en la *política*.

Lo sintetizaba un volante distribuido en la movilizaciones: NO ES EL METRO!!! ES SALUD, ES EDUCACIÓN, ES PENSIONES, ES VIVIENDA, ES EL SUELDO DEL PARLAMENTARIO, ES EL AUMENTO DE LA LUZ, ES EL AUMENTO DE LA BENCINA, ES EL ROBO DE LAS FUERZAS ARMADAS, ES EL PERDONAZO AL EMPRESARIO ES LA DIGNIDAD DE UNA SOCIEDAD!!!

"Y es que estos jóvenes del 2019 crecieron sin conocer el miedo, no arrastran consigo los traumas de 1973 y de los años ochenta, pero ven a sus familias tratando de salir adelante con malos sueldos, acudir sin esperanza a la salud pública, acceder a la educación pública sin recursos y esperar una jubilación de mierda, a la vez que son testigos de que el agua potable, la electricidad, los recursos naturales, incluso la salud y la educación son el negocio de otros ciudadanos que son en realidad superciudadanos, dueños de la mayor parte de la riqueza de Chile" (Mario Guarda Rayianque, *Diario Lagoranco*, 23/10/19) (íb.).

De las demandas por los servicios urbanos, por los derechos económicos y prontamente contra la represión de metodología pinochetista se pasó a tres tipos de cambios en la cotidianeidad santiaguina:

- El protagonismo de las redes virtuales y su papel en la difusión de denuncias, pero también de mensajes –que en otros momentos suelen ser más verosímiles que veraces– como el *hit* de las palabras de la primera dama reflexionando sobre la necesidad de ceder "nuestros privilegios" a los "alienígenas" que poblaban las plazas y alamedas.
- "Las calles han vuelto a ser un espacio de furiosa socialización. Las avenidas han cambiado, también lo han hecho las plazas, los paseos, las carreteras y los comercios, la periferia. La revuelta ha modificado el medioambiente construido de una manera no vista antes. También lo han hecho los espacios íntimos: se han modificado las conversaciones entre pares, amigos, parientes, vecinos" (ib.).
- El protagonismo que alcanzaron algunas autoridades locales de las comunas en que se divide la ciudad, con su propuesta de consulta ciudadana sobre una nueva Constitución, que descolocó al Gobierno y particularmente a los parlamentarios.

La conjunción de las dimensiones simbólico-estructurales, cotidianas, virtuales y políticas de lo urbano se plasmó en una realidad y un desafío impensables hasta ese octubre de las alamedas que aún "más temprano o más tarde" parecen agrandar la esperanza y el combate *allende los Andes*.

¿EL INDOAMERICANO PARA LOS INDOAMERICANOS?

«La gente está enojada. Imaginate que laburás todo el día, no tenés nada, viene alguien, hace algo ilegal y tiene más derechos. Pasa en Argentina nomás eso».

«Boliviano de mierda, hay que matarlos a todos, hace cuánto que vivís gratis, negro villero... A la noche buscamos todos los fierros en casa y los matamos a todos».

«Ellos nos invadieron, son millones, vas a la escuela y no podés anotar a los chicos porque hay 600 bolivianos, vas al hospital y no hay camas por culpa de estos negros».

«Ellos tienen todos los derechos humanos, ¿y nosotros qué?».

«¡Qué país generoso que es éste!».

A principios de diciembre de 2010, la ciudad de Buenos Aires se conmovía. Varias centenas de familias, residentes en la región metropolitana, incluidas algunas migrantes de Bolivia y Paraguay, habían ocupado el predio llamado Parque Indoamericano, en la zona sur, un lugar con función de recreación y espacio verde, que se había transformado en un atrás para la parte digna de la ciudad –barrios de donde se extrajeron las expresiones del párrafo anterior–.

El gobierno de la ciudad no lo había mantenido en condiciones de habilitación y era usado los fines de semana en forma precaria por parte de los sectores habitantes de villas miseria cercanas. Ahora éstos lo habían ocupado para reclamar no haber sido contemplados en planes de vivienda prometidos o ausentes. También se decía que habían sido empujados a realizar la acción por el alza del costo de los alquileres en las villas y por promesas de personajes «influyentes», incluidas las palabras de algún ministro de la ciudad, anunciando por lo bajo que se otorgarían títulos de propiedad en las mismas villas, de modo que el eje de la prometida «urbanización de las villas» pasara –para la visión neoliberal del gobierno de Mauricio Macri– por la propiedad individual otorgada a discreción, lo que hizo que prevaleciera esta racionalidad de ocupación y luego reclamo. El gobierno nacional (neodesarrollista inclusivista en lo económico, peronista en lo partidario y progresista en su orientación general considerando el contexto histórico nacional), contrario a la gestión local (cuyo jefe de gobierno acusó a los inmigrantes de «narcotraficantes y delincuentes»), terminó realizando un censo de los ocupantes y responsabilizándose por la seguridad, intentando superar incluso el papel represor inicial de su propia policía federal. La presidenta de la República, Cristina Fernández de Kirchner, asumió en forma explícita un discurso contra la discriminación hacia la población boliviana y paraguaya. La ciudad pareció dividirse en dos: la parte de «vecinos», indignada por las invasiones

a lugares que ellos no frecuentaban, con rancias asunciones racistas, y la parte de los otros, víctimas de la discriminación discursiva y de hecho.

En esos acontecimientos (que tuvieron como saldo tres muertos y numerosos heridos), se pusieron en cuestión el derecho al uso de los servicios de la ciudad, el «derecho» a violentarse al extremo de matar en forma justiciera para defender un territorio nacional invadido («nuestro barrio») y el derecho al reclamo, con diversas variables políticas, como el manejo del Estado, la discriminación de clase encubierta por ropajes de supuestas identidades barriales o vecinales enfrentada al concepto de identidad ciudadana y el racismo de marras.

Interpelados, esperamos unas semanas y nos propusimos hacer pública nuestra posición al respecto, apuntando a lo que no se decía hasta ese momento en los medios y en el discurso político. Lo hicimos en el diario Página 12 (Suplemento Cash del 26 de diciembre de 2010, pág. 5), en una nota a la que el periódico retituló con la célebre frase del francés Henri Lefevbre: El derecho a la ciudad, y que a continuación reproducimos.

EL DERECHO A LO URBANO COMO ESTRUCTURA

La ciudad es un hecho y un derecho. Es una de los consumaciones más notorias de la producción material y simbólica, en un proceso de transformación y socialización permanente. No se reduce al mero espacio físico de aglomeración, sino que adquiere valores, identidades e imaginarios construidos históricamente. Por lo tanto, no sólo se vive en la ciudad sino que se vive la ciudad. Y parte de ese vivir significa producirla, gozarla, sufrirla, reivindicarla y lucharla.

La ciudad también implica una cuestión de derecho que, por las mismas razones, trasciende su mera realidad como espacio físico y adquiere valor de uso concreto y público. Si se la define como parte del sistema de servicios y consumos colectivos concentrados que hacen posible la producción y reproducción de la vida social, la cuestión del derecho aparece nítida cuando se detecta que hay quienes quedan «al margen» del efecto de los satisfactores de esos consumos necesarios. ¿Cuáles son los derechos de la ciudad? Precisamente los que se derivan del hecho de vivir en ella, produciéndola y consumiéndola, cuyo valor asociado es el ejercicio de la ciudadanía: el derecho a la vivienda, a una vida digna, a usar los servicios que la ciudad brinda o debe brindar para todos, como ámbito público socializado de la producción humana.

Como esto no se da, ese derecho es reivindicado y se lucha por él, en términos de legitimar hasta acciones que son ilegales, como la usurpación del espacio público o privado desocupado, pero que en el fondo implica una lucha por el derecho al uso de la ciudad misma. Estas situaciones se dan de hecho, en principio por la relación de

dominio que implica la apropiación del excedente urbano, cuando éste se distribuye por el valor de cambio de la ciudad, transformada en mercancía. Es así que la máxima socialización pública de la producción cultural humana deviene en apropiación privada, cuyo indicador es la fragmentación y segregación urbana, sobre la base del valor del espacio.

Según el flamante censo de población, hay en nuestro país una vivienda cada tres habitantes. Lo que implica pensar que quien no tiene acceso a ella es porque ha sido despojado del derecho a tenerla, ni más ni menos. Y esto tiene raíces estructurales en el surgimiento histórico de lo urbano y de la ciudad. En la amurallada ciudad de la Antigüedad, la protección y la pertenencia eran garantizadas materialmente por las castas de guerreros, sacerdotes y burócratas, y concebidas como algo dado desde la autoridad sagrada estatal y emanaban como un don del templo central y del palacio, pero no para todos por igual. Los esclavos no eran concebidos como ciudadanos, a pesar de ser quienes habían construido la ciudad y sus muros. Tampoco en la ciudad medieval se concebía que esos sectores estuvieran al margen del goce del derecho a la ciudad misma, pues su situación de subordinación se consideraba parte del orden natural.

Es la ciudad de la Modernidad la que universalizó el derecho de todos los ciudadanos a hacer uso de ella, trascendiendo su acotamiento amurallado; y es recién a partir de esta premisa que el «quedar al margen» se pudo convertir en un problema a resolver institucionalmente por el Estado. A su vez, es el interés dominante el que necesita estructuralmente de una fuerza de trabajo migrante, a la que –paradójicamente– los imaginarios hegemónicos tardarán en considerar (o no considerarán nunca) legítimos destinatarios de la ciudad misma, o sea, ciudadanos al fin.

Así que la lucha continuará y el papel del Estado seguirá siendo crucial en función de los intereses que ampare. Seguirá áspera, compleja, con atajos ideológicos enlodados de discriminación y racismo, de ocultamientos y manipulaciones, con contradicciones e impurezas, para quien pretenda idealizar un equilibrio que, en todo caso, será siempre un estado provisorio del conflicto.

Lo urbano está formado por este sentido de conflicto permanente, por un lado, en el plano de lo existente, y –como veremos en próximos capítulos– por la necesidad (también permanente) de orden, de cosmos integrado en una centralidad, en el plano de la tendencia o de las intenciones históricas de los actores sociales. Por eso la principal contradicción inherente a lo urbano consiste en esa existencia (el caos) y esa tendencia (el cosmos). Y el principal desafío de todo gobierno de lo urbano se establece en esa tensión entre el dejar hacer a la correlación de fuerzas dominante (mercado de bienes, de transacciones políticas, de flujos de poder local-institucional) o el planeamiento y la acción preventiva integral.

Y profundizando en el terreno de los qué-haceres contemporáneos respecto a lo urbano, nos encontraremos -más tarde o más temprano- con la necesidad de la participación activa institucional que supere la universalidad del derecho abstracto de la democracia representativa, aunque ésta pueda seguir siendo el sostén de la tensión con la contemplación reactiva que generan los mensajes hegemónicos y la mera formalidad del voto.

Quisimos dejar planteado, con la reproducción de la nota de arriba, la importancia de la relación entre ciudad y construcción de ciudadanía, entre derecho y hecho, entre conflicto y regulación, pero en términos estructurales y no dejando librado el análisis de las pujas y contradicciones a la mera representación que los actores se hacen de ellas, o al voluntarismo de los mensajes antidiscriminatorios que apelen solamente al posicionamiento ético o ideológico, sino acompañando ese tratamiento con la visualización de las contradicciones históricas de fondo, que condicionan y determinan las representaciones y que, en tanto no se superen, seguirán reciclando las mismas asperezas en la textura social.

EL DERECHO URBANO A LA FIESTA

La vida en la ciudad y la ciudad en sus usos no se reduce a la dimensión estructural ni a la mera ocupación física del espacio, como muestra el ejemplo de lo narrado y su evidente flanco simbólico, en el cual se juegan cuestiones como la reivindicación identitaria barrial o conceptos fuertes como el de ciudadanía, en una clara dimensión ideológica y política.

En 2011, luego de su levantamiento por la última dictadura, fueron repuestos desde el gobierno nacional los feriados de Carnaval, en un gesto que ha sido asociado a la repercusión que tuvo el festejo del Bicentenario de la Revolución de Mayo en 2010, en cuanto a la ocupación del espacio público -la ciudad al fin- con manifestaciones artísticas populares reivindicadas desde hace décadas por las asociaciones culturales barriales. El Carnaval, entonces, como emblema de lucha política por la democracia y el derecho a ejercerla en las calles, contra los silenciamientos.

Sin el oropel del espectáculo presuntamente majestuoso de los corsódromos de Corrientes o Gualeguaychú, remedadores del sambódromo carioca, los corsos barriales porteños tuvieron ese año una significación destacada por sus protagonistas principales, los murgueros, los que colocan la identidad barrial en el primer plano de sus estandartes. Es decir, lo urbano como significativo, en su acotamiento al barrio y en su trascendencia hacia la ciudad.

La fiesta que ocupó calles, avenidas, esquinas, constituye un ejemplo de lo urbano no sólo como continente, sino como significación en sí, aun dentro de

una totalidad histórica y política, reflejada en la práctica misma del carnaval murguero y los discursos de los actores. «Para nosotros el Carnaval es una oportunidad para poder contar cosas de nuestro lugar y compartirlo con otros vecinos», para no «dividirnos», para «conocernos», e incluso para «tener más seguridad».

Lo urbano, en suma, como manifestación cultural relacionada con aquella problemática. Y el derecho ciudadano a ambas dimensiones de una misma realidad, en conflicto permanente y en reivindicación permanente. Decididamente esta tensión entre la problemática y la fiesta en la dimensión de lo urbano no sólo como escenario, sino como objeto significativo de indagación debe trascender sus particularidades. ¿Pero cómo llegar a una visión total?

EL DERECHO A ESTUDIAR LO URBANO DESDE LA ANTROPOLOGÍA

En el prólogo al libro del colombiano Armando Silva Imaginarios urbanos (1992), el catalán Jesús Martín-Barbero afirma que

> "cotidianamente las gentes experimentan la expropiación de su ciudad, la reconversión de lo público en privado y la transformación de la comunicación en flujos de tráfico... [pero esas mismas gentes] construyen y reapropian la ciudad" (Martín-Barbero 1992, 25).

Y en numerosos trabajos propone, como clave metodológica del registro de esas dinámicas de lo urbano como esfera de lo político, entre lo popular y lo masivo de la cultura, el enfoque antropológico, capaz de desentramar esta madeja condensada de niveles de análisis por medio de su instrumento más clásico, el trabajo de campo y su análisis correspondiente (Martín-Barbero 1991).

Sin embargo, para la Antropología, esta cuestión no ha sido tan sencilla y clara: «Dejar de ver la ciudad como un marco inerte», proponía hace poquísimos años, una antropóloga francesa (De la Pradelle 2007, 3), para –definitivamente– poder aceptarla como un objeto capaz de ser abordado desde la Antropología. Y colegas como su coterráneo Gerard Althabe realizaban lo que llamaban una «Antropología del presente», que se ocupaba de lo urbano, asumida casi como una novedad a finales del siglo XX (Althabe 1999), mostrando que, para el contexto europeo, la Antropología seguía siendo concebida mayoritariamente en las antípodas de la ciudad. Recordamos las asunciones con que Claude Lévi-Strauss expusiera, en su célebre Tristes trópicos, de mediados de siglo, que:

> "En San Pablo [Brasil], los domingos podían dedicarse a la etnografía. No ciertamente entre los indios de los suburbios [ya que ahí] vivían sirios o italianos..." (Lévi-Strauss 1970, 93).

Lo que nos trae a la memoria la frase que siempre repetía el pionero de los estudios de antropología urbana en el ámbito nacional, Carlos Herrán, sobre el profesor que, a mediados de los setenta, dijo en plena clase: «para el antropólogo la ciudad no existe». Y en tren de recordar, conviene anotar que en 2009, en un dictamen del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas se dudaba de que lo urbano fuera un objeto para abordar desde la Antropología.

Por ello comenzaremos con la pregunta misma de si la Antropología Urbana tiene un asidero, como especialidad, dentro de la pertinencia temática de la disciplina, al menos como para ilustrar cuál es el contexto en el que instituye sus debates, aportes y debilidades. Y lo haremos mediante la transcripción de un trabajo al que llamamos «La imaginación antropológica», que situamos como drama y dilemas de la propia asunción profesional, y que se escalona en el capítulo que sigue a este introductorio. Antes, empero, avisemos que en la actualidad, en Argentina, nos situamos –y este libro es un testimonio paralelo– entre una variedad de colegas que nos dedicamos al estudio de lo urbano desde la Antropología: como herederos del Programa de Antropología Urbana de la Universidad de Buenos Aires durante los ochenta, dirigido por el propio Herrán, con los antecedentes de los trabajos de Leopoldo Bartolomé y el equipo de Esther Hermitte, con los acercamientos de Hugo Ratier, junto a las primeras investigaciones de Rosana Guber –que publicamos en este mismo libro– y Mónica Lacarrieu, hoy podemos decir que la línea de esta última, y su equipo en la Universidad de Buenos Aires, el grupo de investigadores de la Universidad de Rosario, con la orientación de Elena Achilli y el recordado Edgardo Garbulsky, la acción de Sonia Álvarez en la cátedra de Antropología Urbana de la Universidad de Salta, los trabajos de Omar Jerez en la Universidad de Jujuy, los trabajos de Ramiro Segura en la Universidad Nacional de San Martín y La Plata, la cátedra de la Universidad de Córdoba con Miriam Abate Daga y de la Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires con Bárbara Galarza y un creciente número de investigadoras e investigadores de lo urbano que se van sumando, provenientes de distintas instancias académicas, conformamos la Antropología Urbana en Argentina, con una diversidad teórica, ideológica y metodológica que no mostraremos aquí, salvo mediante la exposición de nuestra propia visión.

Definimos la Antropología Urbana como la antropología de lo urbano, que desarrollaremos en los capítulos que siguen, a partir de la definición de lo urbano que ya hemos empezado a esbozar. Principalmente debatiremos respecto a quienes conciben como antropología urbana aquella que estudia fenómenos acontecidos en ámbitos urbanos, en contraste con manifestaciones o situaciones del ámbito rural o aldeano, y mucho más nos distanciaremos de quienes

circunscriben el objeto de estudio de la antropología a los «primitivos». Ambas posiciones –entendemos– implican el mismo supuesto de la inexistencia de la ciudad para el antropólogo, como si lo que se debiera estudiar fueran cosas, como desarrollaremos en el capítulo próximo.

Las referencias de Antropología Urbana en Estados Unidos de Norteamérica, Europa, Asia y América Latina serán citadas en este volumen en la medida de nuestro conocimiento y de su pertinencia de acuerdo con los distintos capítulos. No pretendemos dar un panorama general de la especialidad, sino apenas una muestra de nuestras aproximaciones, que sumamos a las relaciones más estrechas, que tenemos con las colegas Cornelia Eckert y Ana Luiza Carvalho da Souza, de Porto Alegre; Sonnia Romero Gorski, de Montevideo, y Francisca Márquez, de Santiago de Chile, y sus respectivos equipos.[1] Y digamos que dentro del mercado de acceso más directo del estudiante argentino, los trabajos de Ulf Hannerz (1986), editado por la Universidad de Columbia; Amalia Signorelli (1999), de la Universidad Federico II (Nápoles), editado en México, y Josepa Cucó Giner (2004), de la Universidad de Valencia, concuerdan con nuestras intenciones y algunos contenidos, en cuanto sirven para introducir a la especialidad. Los antecedentes –que pueden revisarse en estas obras– quedan condensados aquí en el artículo que reproducimos de Carlos Herrán, cuyo sentido ilustrativo sigue vigente. Los temas y debates más importantes desarrollados en la bibliografía reseñada están breve pero sólidamente presentados en ese trabajo, el cual ha servido de inspiración de nuestras posturas.

Demos pie a los capítulos que siguen reafirmando que la antropología urbana, tal como establece Hannerz, es una especialidad y no una subdisciplina o rama de la Antropología, determinada por un objeto –lo urbano– hacia el cual se dirige la atención mediante un abordaje antropológico. Pero lo urbano no es todo lo que pasa en la ciudad, sino el resultado de una construcción en la que se pone en juego un signo, una representación y su referente material, un objeto de estudio y una realidad, tal como la describiremos e interpretaremos desde asunciones conceptuales y desde opciones ante la consideración de lo urbano como variable independiente o dependiente de la estructura social.

EL SENTIDO DE ESTE LIBRO

El sentido de este texto es aportar al acercamiento o introducción a la Antropología Urbana, considerando especialmente a los estudiantes de las ca-

1 En la bibliografía citada encontrará el lector los antecedentes de la Antropología Urbana en los países que más desarrollaron la especialidad, como Brasil y México, en América Latina.

rreras de Antropología Social y de Comunicación de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad del Centro de la Provincia de Buenos Aires, sita en la ciudad de Olavarría, donde –al igual que en los centros de rango metropolitano– todos los días se reiteran discursos contra las «invasiones» que manchan la ciudad de nosotros, «con esos negros que trajeron de las villas de la Capital, o de Fuerte Apache, ese mal elemento», como hemos descrito y analizado en otra obra (Gravano 2005a). Pero, además, también se reivindica el espacio urbano público como parte de la fiesta y de los emblemas identitarios locales.

Por ello creemos importante partir de una visión histórico-estructural de lo urbano, que contenga las potencialidades analíticas de las dimensiones sobre lo urbano como producción social, los conceptos de urbanización y urbanismo, el papel de la ciudad en los distintos modos de producción, vista desde la modernidad de los historiadores, los reformadores y los sociólogos clásicos; lo urbano como re-forma, crisis y utopía.

Luego, tener en cuenta los derechos y marginalidades que se articulan con la problemática del consumo de la ciudad, o la ciudad para quiénes, asociada a la cuestión de las migraciones y las teorías modernista y de la dependencia sobre la marginalidad urbana, en sus aportes iniciales y críticos; y los estudios sobre pobreza urbana.

Hemos incluido estos temas en los capítulos sobre «Constitución histórico-estructural de lo urbano», «Lo urbano como problema» y «Lo urbano como reproducción desigual», relacionándolos con los «Movimientos sociales urbanos», e incluyendo la reproducción y transformación de los sectores urbanos en la urbanización periférica de América Latina, la lucha y el control del espacio urbano y los consumos colectivos, su relación con los enfoques clásicos, y la dialéctica del deductivismo y el inductivismo como desafío metodológico.

En el capítulo sobre la ciudad postmoderna, nos acercamos a las reconversiones de lo urbano como espacio de flujos, las consecuencias de la globalización, la des- y re-territorialización, los no-lugares y las mediaciones urbanas, los avatares del espacio público y también las distintas opciones posibles para un posicionamiento orientado hacia la investigación.

Luego escalonamos un capítulo y algunos trabajos sobre los espacios significacionales o la significación y la vivencia de los espacios urbanos. Los imaginarios y sus distintas categorías desarrolladas por antropólogos y otros estudiosos.

En esta edición agregamos una exposición de las corrientes clásicas del pensamiento antropológico sobre lo urbano y el aporte de la colega de cátedra Bárbara Galarza sobre las primeras escuelas de Chicago y Manchester.

El tema clásico de las segregaciones y la construcción de identidades urbanas es desarrollado por un trabajo propio sobre identidad barrial y otro de Rosana

Guber, sobre identidad villera, que habíamos publicado juntos en un ya agotado libro del añorado Centro Editor de América Latina, con el nombre de *Barrio sí, villa también*, que ha venido siendo citado por colegas de las ciencias sociales a los que les ofrecemos acá –junto a los estudiantes– la oportunidad de tenerlo más a mano, como el ya citado de Herrán. Trascienden la época en que fueran elaborados (luego de la dictadura 1976-1983), ya que tipifican una casuística básicamente vigente y contemporánea.

Dijimos que este libro no es una introducción completa a la Antropología Urbana ni una historia de la especialidad. Se complementa con las obras generales ya citadas y nuestra producción, donde exponemos las corrientes teóricas clásicas, que sería un despropósito parafrasear aquí. En rigor, el énfasis principal del libro está puesto en lo conceptual más que en lo casuístico. Por eso dejamos que la actualidad y los ejemplos pensados por el lector puedan complementar el uso del texto, junto a los recursos de actualización referencial que puedan adjuntarse para el dictado de cursos donde el libro resulte útil.

La carencia –hasta ahora– en nuestro medio de este enfoque introductorio en forma de libro nos ha impulsado a recuperar los que fueron nuestros apuntes de clase en el desarrollo de la asignatura, que justifican el título. Tenemos la esperanza de que en otras compilaciones otras/os colegas puedan volcar toda una producción que está creciendo desde enfoques diferentes y multifacéticos. Por tal razón, nuestro propósito es que estos párrafos con los que comenzamos y los que siguen sirvan para acicatear esos aportes de quienes se vuelquen a la investigación, junto a nuestro segundo objetivo, que consiste en relacionar la investigación con su para qué, mediato o directo, y que recorre toda nuestra oferta, en ocasiones practicada y principalmente imaginada.

LA IMAGINACIÓN ANTROPOLÓGICA

INTERPELACIONES A LA OTREDAD CONSTRUIDA Y AL MÉTODO ANTROPOLÓGICO

En este capítulo desarrollaremos el argumento de que el abordaje antropológico es capaz de aportar un servicio específico, útil y original al conocimiento práctico de la realidad social, tarea para la que resulta fundamental la construcción de un objeto como una relación conceptual (no como una cosa), sobre la base de la puesta en práctica de lo que puede llamarse *imaginación antropológica*, entendida ésta como la competencia y el desempeño concreto del enfoque antropológico. Ejemplificaremos con casos y discusiones de la antropología urbana.

Un segundo argumento que nos sirve de marco dice que el desemboque del trabajo antropológico más específico en la práctica etnográfica es una consecuencia de esta imaginación antropológica, pero ésta, a su vez, se retroalimenta del método y el trabajo etnográficos.

Por razones de focalización, no nos ocuparemos en detalle de este último sino de algunas notas desgranadas acerca de la imaginación antropológica. Y, como es lógico pensar, no intentaremos desarrollar la totalidad de las cuestiones que emergen de esta temática. La mayoría de ellas quedan sólo connotadas y aptas para el debate que lo escrito pretende suscitar.

LA ANTROPOLOGÍA URBANA

La antropología siempre ha pretendido ser el estudio integral del hombre en su más amplia gama de actividades, estados, períodos y dispersiones: su objeto ha abarcado a la humanidad toda (Lévi-Strauss, 1968). Los estudios antropológicos clásicos se han desarrollado en países lejanos respecto a los europeos y otros llamados «centrales» (más propiamente dominantes).

A medida que los ámbitos del Tercer Mundo fueron urbanizándose, modernizándose y –si se prefiere– occidentalizándose (Worsley 1971; Godelier 1991),

la antropología tuvo que dejar de lado ciertas maneras de concebir las sociedades de esos territorios tal como dictaba el prototipo de la vida aldeana: aislada, homogénea, autocontenida, estática, ahistórica, al estilo *folk*, de Redfield (1978).

A principios del siglo XX, la antropología sólo estudiaba a esos pueblos lejanos. Sólo desde los años cuarenta comenzó a estudiar a los campesinos de los países «subdesarrollados» y más recientemente a los sectores urbanos modernos o propios de las sociedades *complejas*.

Sin embargo, a pesar de que los pueblos que servían para construir el objeto de estudio de los antropólogos se dispersaron por todo el mundo, y a pesar de proclamar esa perspectiva amplia y totalizadora del hombre, el conjunto profesional de teorías y formulaciones de la antropología típica seguía basado sobre los estudios de la sociedad «primitiva».

Este condicionamiento se ve reflejado en el abordaje de las ciudades, las organizaciones y otras manifestaciones del mundo moderno por parte de los antropólogos.

En algunos casos, a la visión integral y abarcadora le faltaba una parte (la vida en la ciudad moderna) y, en otros, los nuevos procesos de urbanización y modernización se continuaban concibiendo de acuerdo con los parámetros con los que se había conceptualizado la sociedad «primitiva», como si ella hubiera sido *en realidad* aislada, homogénea, autocontenida y ahistórica.

Este es uno de los dilemas de la antropología social y cultural de hoy, que ha hecho siempre hincapié en el enfoque intensivo, cara a cara, y pretende abarcar totalidades (holismo), como parte de la paradoja de una ciencia total del género humano que dejaba de lado las realidades más conspicuas del hombre contemporáneo.

El caso de la antropología urbana es paradigmático. Comenzó a identificarse como especialización distintiva en los setenta. Al principio utilizó los métodos de la antropología tradicional y apuntó a los guetos y enclaves étnicos distintivos, como unidades acotadas para el trabajo etnográfico tradicional y de acuerdo con la perspectiva específicamente antropológica (holismo, observación participante y relativismo cultural).

Por lo tanto, tenía todas las ventajas de realizar buenas descripciones empíricas de la ciudad, pero también las limitaciones de la antropología tradicional, que no veía las relaciones históricas y contradictorias de esas unidades con la sociedad en general.

Para Richard Fox (1977), las sociedades primitivas eran generalmente pequeñas y «parecían» autocontenidas. Por eso el abordaje de los antropólogos de principios de siglo tuvo como base la metodología de la observación partici-

pante y el muestreo cualitativo e intensivo, conviviendo y pretendiendo ser un miembro más de los grupos estudiados, tratando de registrar en primer lugar la perspectiva de los actores.

La ventaja que tenían estos estudios a pequeña escala era que con ellos se podía seguir todo el ciclo de la vida de esa gente, la amistad y la enemistad entre los individuos, sus normas consuetudinarias y sus comportamientos más íntimos, todo. El antropólogo no sólo preguntaba a la gente sobre lo que creía cuando actuaba, sino que también él podía observar los comportamientos y constatar las contradicciones entre las creencias y la vida real de todos los días. Ninguna disciplina desarrolló tal grado de trabajo intensivo, realista e íntimamente involucrado dentro de cada sociedad estudiada.

Para Larissa Lomnitz (1975), al complejizarse la sociedad se fraccionan los roles totales prescriptos por la cultura tradicional. Muchas de las actividades que en la sociedad simple se realizaban siguiendo la tradición, se organizan y se llevan a cabo en forma especializada y de acuerdo con normas y funciones institucionales.

Frederick Barth (1989), por su parte, dice que la cultura como ámbito que puede explicar la totalidad de la vida social no se da en la sociedad compleja, ya que las personas no participan por igual de toda la cultura de su sociedad, sino que lo hacen en forma diferenciada, de acuerdo con su status (su lugar en la estructura) y su interacción social particular.

Ulf Hannerz (1986) pondera los estudios del comportamiento no institucionalizado dentro de las sociedades complejas, esos que Eric Wolf (1980) denomina las «*terras incognitas*», o aspectos «marginales» respecto a la propia racionalidad económica y al control político estatal e institucional. Esos comportamientos que se forman a su alrededor, como moluscos en el casco del barco herrumbroso, son estructuras no institucionales, intersticiales, suplementarias o paralelas en torno a las «cumbres estratégicas» de las instituciones.

Este sería –para algunos de estos autores– un objeto recuperado por la perspectiva antropológica dentro de la sociedad urbana moderna y compleja. Sería ese «tránsito de significados» que nos señala Hannerz, a los que el analista accede luego de *exotizar lo familiar* y lo obvio, que, para el caso de la ciudad, oculta un verdadero mosaico de mundos de significación, cuya causa y determinación se hallan en la ciudad misma, como parte distintiva de la realidad social total.

Se pone en cuestión así el dilema de hacer antropología *en* la ciudad o *de* la ciudad, concibiendo a la concentración urbana como un ámbito nuevo o un referente empírico con el cual construir un nuevo objeto de estudio.

ANTROPOLOGÍA "EN" Y ANTROPOLOGÍA "DE"

Los estudiosos que optaron por la primera alternativa son los que, manteniendo las técnicas y enfoques más típicos de la antropología (holísticos, inductivos, intensivos) se dedicaron a buscar y a estudiar, en la ciudad, la población segregada, la de los barrios bajos (*slum*), guetos o tugurios (villas miseria), ya que ahí encontraban unidades racial, económica, cultural y socialmente distintivas, que se podían abordar como si fueran comunidades aisladas y autocontenidas, al estilo primitivo o folk.

Se partía de considerarlos distintos de los sectores urbanos medios, de modo que se podía mantener el enfoque antropológico a pequeña escala. En realidad, no se hacía más que *confundir el referente empírico con el objeto de conocimiento.* Esto es lo que se da en llamar antropología en la ciudad o en la realidad moderna. Se buscaba «lo primitivo» en la ciudad, de un modo sustancialista, como si el objeto de los antropólogos fuera una sustancia inalterada y sustantiva, al margen de su contextualización histórica, traducida en un recorte físico de la realidad. Aún hoy es propio de esta posición, por ejemplo, considerar a grupos y unidades espaciales determinadas como «más», «menos» o «típicamente» antropológicos, reificando ahistóricamente sus contenidos culturales desde un atributo epistemológico.

El otro enfoque habla de antropología "de". Según Guldin (1985, 71), es una expresión de Eames & Goode (1977). Trata de aprovechar la riqueza metódica del enfoque antropológico para estudiar en forma particular el fenómeno urbano, complejo o moderno en la totalidad de sus manifestaciones: cualquier sector social y cualquier aspecto o problema que se considere.

No trata de buscar un objeto como si fuera una cosa, sino que considera su objeto de conocimiento como una relación conceptual, tal como hoy en día sostienen la totalidad de las ciencias sociales (ver Bourdieu, Chamboredon & Passeron 1985, 51-81). De esta manera, enriquecerá los estudios sobre lo urbano y lo moderno, sumando la perspectiva del antropólogo (Herrán 1986; García Canclini 1990).

En lugar de ver lo que de por sí considera exótico (como cuando estudiaba al primitivo y lo prejuzgaba ubicándolo en las antípodas de la propia cultura), el antropólogo tratará de estudiar lo familiar, lo propio de su cultura, *como si fuera* exótico. Es lo que se da en llamar la "exotización de lo familiar" (Da Mata 1983; Guber 1991; Rosaldo 1991, 46). Implica recuperar, del abordaje antropológico, lo que hacía el antropólogo clásico: estudiar al *otro* como aquello totalmente ajeno a la cultura del investigador. Pero ahora se trata de construir una otredad conceptual, que permita descentrar la visión y así poder detectar ángulos,

contradicciones e intersticios que de otra manera (sobre todo positivista) no se podrían percibir.

Para el caso de lo urbano, la cuestión es importante porque, en última instancia, muy pronto casi todo o todo lo que ocurra con la especie humana ocurrirá en las ciudades o dentro del sistema urbano (Leeds 1975), con lo cual lo urbano mismo perdería toda especificidad práctica y teórica, si no se lo viera como una relación conceptual (por ejemplo, como un sistema), además de un referente empírico concreto.

Urbanistas como David Harvey (1977), Manuel Castells (1974) y Kevin Lynch (1966) se han ocupado de distinguir y ponderar la necesidad de enfoques que enriquezcan los estudios de los problemas que acontecen en la ciudad con aquellos que apunten a los problemas de la ciudad, focalizando más el interés en las relaciones articuladas en y por lo urbano que las actividades y cosas que acontecen en la realidad física urbana.

El dilema de lo "en" y lo "de" sería una forma de emerger de la clásica «desaparición del objeto», como parte de una crisis de la antropología, a la que algunos agregan su certificado de defunción por parálisis teórica (Reynoso 1992), con el consabido éxito publicitario (Antropológicas 1993)[1].

CRISIS Y ÉXITO

En un trabajo sobre la antropología de las sociedades complejas, Paula Montero afirma que

> "Es una extraña paradoja que la crisis de la antropología coincida con el éxito de esta ciencia y de sus conceptos más allá de los límites del mundo académico" (Montero 1991, 39).

Nos ha tocado de cerca verificar esta situación. En los últimos años nos hemos ocupado y preocupado por salir de los cubículos acostumbrados de la disciplina, ofertándola como un servicio práctico, destinado a actores concretos en situaciones concretas, sobre todo en las especialidades organizacional y urbana (Gravano 1992). En el ejemplo que sigue quizá quede mostrado con nitidez lo que podría verse como una ventaja comparativa del abordaje antropológico, no sin revolcones.

---

1 Ver respuestas explícitas en Guber 1992 y Visacovsky 1992, o implícitas en Achilli 1992, Batallán & García 1992 y Guber 1991.

LAS DEMANDAS DE UN ARQUITECTO

Demanda con solución implícita

La voz del otro lado del teléfono preguntó por «el antropólogo urbano Gravano». De este lado se escuchó «él habla» sin mucha convicción, como dudando de que el énfasis puesto en el término *urbano* no estuviera escondiendo una broma. Síndrome de doble gueto (el de los antropólogos y el de los ídem urbanos): pocos, raros y sin chapa en la puerta. Finalmente se concertó una cita.

En ésta, la demanda no se hizo esperar. Provenía de quien seguramente no sólo tenía chapa, diploma en la pared y tarjeta de presentación, sino desprejuicio hacia esa vocación de rareza, tanto que creía que los antropólogos urbanos de verdad existían y él tenía a uno delante.

El demandante era arquitecto, titular de una cátedra universitaria de Diseño. Habló como esperando no ser entendido; luego explicaría el porqué. Su pedido sonó concreto:

> "Necesito el aporte de las ciencias humanas, específicamente de la Antropología, para una mejor proyectación de un complejo habitacional".

Era un trabajo a realizar para una cátedra de la Facultad de Arquitectura, Diseño y Urbanismo de la Universidad de Buenos Aires. Se trataba de proyectar la edificación de un complejo en dos manzanas del barrio del Abasto. ¿Para qué se requería un antropólogo?

> "Porque necesito que me diga qué cosas debe tener el conjunto, qué conductas deben facilitar y prohibir los espacios arquitectónicos".

El pedido era claro: yo debía dictaminar qué cualidades o características debían tener ámbitos, muros, aberturas y separaciones; en fin, cómo debían ser –espacialmente hablando– las cosas en el complejo, aprovechando la función normativa que cumplen los espacios habitacionales. Los arquitectos (docentes y alumnos) se encargarían de traducir mis requerimientos al espacio físico, mediante la proyectación. El ejercicio era hipotético, para resolver dentro del trabajo de la cátedra, así que mi dictamen podía resultar tan creativo como yo quisiera. Quedamos en que yo leería algunos materiales previos preparados por la cátedra y nos veríamos en una semana

Sin recuperarme por el éxito que la demanda misma representaba para mi especialidad, comencé a tratar de procesar el requerimiento mediante algunas hipótesis de trabajo. La primera de ellas consistió en realidad en suponer que lo que se me estaba pidiendo, por su exagerado nivel de abstracción, convertía la

demanda misma en incierta y poco sólida. En el fondo, mi asunción era: ¿cómo voy a saber yo qué necesita la gente en general, más allá de mi sentido común? ¿No eran precisamente los arquitectos los expertos en eso?

En segundo lugar, se me ocurrió que la causa de lo abstracto del pedido residía en que era el resultado de la proyección de consultas anteriores hechas por la cátedra a psicólogos y sociólogos.

En efecto, ya habían requerido de esos servicios. Los sociólogos habían encuadrado la cuestión en dos niveles (a juzgar por lo que refirió el arquitecto):

a. Una dimensión macro, en la cual el complejo habitacional cumplía con el abastecimiento de un consumo colectivo urbano fundamental, la vivienda, con abundancia de índices de demanda en la Región Metropolitana en general y en la ciudad de Buenos Aires en particular, y de la situación del mercado inmueble.
b. Una dimensión más abstracta, que apuntaba a ubicar un tipo de vecino de clase media-media y media-alta, con expectativas de residencia y equipamientos urbanos acordes con una zona cercana al centro, sobre la base de estatus y roles diferenciales, posibles de abastecer para los distintos grupos sociales y etarios que residirían en el complejo.

Los psicólogos, por su parte, habían colaborado con la redacción de un informe apto para utilizar en la elaboración de un proyecto de complejo. Las dimensiones de análisis apuntaban a «unidades de convivencia», compuestas por categorías de individuos en relación, como pareja de ancianos, sin hijos, con mucama de medio día; pareja de adultos, con dos hijos pequeños de diferente sexo y mucama medio día, y así de seguido, hasta conformar unos ocho tipos de unidades posibles.

En ambos aportes se expresaba un alto nivel de abstracción, sin duda. Se referían a sujetos sociales genéricos, sin cualificación concreta de pertenencia o identidad sociocultural determinada (más allá de una difusa atribución a la «clase media»), sin nombre y apellido sociocultural. Y este mismo nivel de abstracción –y por esa misma razón– era quizá el que se le estaba pidiendo al antropólogo. En la misma demanda venía empaquetada la solución, en términos igualmente abstractos, pensé. No se me especificaba, por ejemplo, para quiénes –para qué categorías de sujetos– se iría a proyectar el complejo. En realidad, ese «quienes» parecería estar supuesto, como si no interesara realmente tenerlo en cuenta.

UNA PROSPECCIÓN NO TAN INDUCTIVA

Una hora y media después de que se cerrara la puerta tras los pasos del arquitecto, me encaminaba yo hacia los terrenos donde hipotéticamente se erigiría

el complejo. Era mediodía de un octubre que se estaba malacostumbrando a orillar los treinta grados, y un sol cremoso se había echado a dormir la siesta en el pavimento.

Llegué –fresco– a la parada del *broncequesonríe* (Carlos Gardel) en el tren subterráneo desde el centro de Buenos Aires. A mi derecha me había estado esperando el exmercado de Abasto, un desocupado más. En la otra vereda, casas grises de una y dos plantas, viejas y venidas a menos, salvo una que recicladamente revivía en forma de restaurante para ejecutivos de empresas cercanas. Sus últimos modelos se aburrían despreciativamente, como caballo de aristócrata en visita a lupanar.

Mugre, basura y descuido, zanja maloliente y contenedores con escombros. Y el primer dato chusma que asoma de un recuerdo, del comentario ambiguo de un amigo que vive a cinco cuadras, pero en Almagro («no vas a creer que esto es Abasto»):

> "Ojo con esa zona [por el Abasto], es brava, hay casas tomadas; me lo contó el Gordo, que hay un club de madres que ya hicieron una cancha de fútbol con el hormigón que les dieron de las obras [en construcción] del barrio, siempre iban y les dejaban algo y al final la terminaron; les dan de comer a más de cien pibes del barrio".

Lo de ambiguo –es evidente– va porque en la misma «advertencia» se detallan rasgos que a mí no me parecían nada «bravos», aunque *por algo será*.

Serpenteando la mezcla de recuerdo y visión, llego adonde se apretujan como *musetaymimí* un edificio moderno y alto de propiedad horizontal, el susodicho local de las madres, *canchitamente*, y un hotel alojamiento de nombre aterciopelado.

Así transcurrió mi visita exploratoria, matizada con caminatas, charlas y cafés al paso, entre boliches y bodegones tipo laburantes, donde se come caseramente y los mozos o dueños sirven comida, bebida, bromas, ironías y relatos en donde repintan el barrio en cada tela de mantel.

LA PROBLEMATIZACIÓN DEDUCTIVA

Con ese material deletreé un primer informe cuyo propósito era problematizar los *papers* de la cátedra e incluso las preguntas de la demanda. No lo reproduciré, pero en su base se establecía que:

Según la división de la Capital en barrios, estas dos manzanas quedan: una dentro de Almagro y otra dentro de Balvanera, pues el límite entre ambos barrios es la calle que separa esas manzanas. Ambos barrios resultan prototípicos de la porteñidad, con conciencia y arraigo de sus identidades. Sin embargo, para

los vecinos de estas cuadras, «esto es el Abasto». La historia del Abasto se nutre fundamentalmente con relatos de hombres cuyo emblema es el recuerdo vivo de Gardel. En los últimos tiempos, esta identidad se había «herido» con los afluentes de población extranjera y el cierre del Mercado, en donde se mezclaban los recuerdos del pasado con las expectativas de innovaciones urbanas (ej. shopping).

Una primera hipótesis fue que me parecía que el barrio *esperaba* –con signos ambivalentes– al complejo habitacional, como parte de esas expectativas renovadoras, aunque ninguno de los vecinos tuviera noción de la existencia de la cátedra y su proyecto.

Pero se me evidenció nítido el contraste entre las abstracciones de los materiales de la cátedra y el barrio concreto. Comencé a *construir una otredad*, a inventarla, a imaginármela.

Se me patentizó la cara de un eventual comprador de una de las viviendas proyectadas ante la visión del barrio alrededor del complejo, aún –o precisamente por esto– cuando el complejo estuviera construido. Directamente, esta persona se encontraría frente a una imagen fea, sucia, descuidada y peligrosa, tipo slum [barrio bajo, en la jerga urbanística], con casas viejas recicladas como talleres, depósitos de chatarra, casas evidentemente «tomadas», cirujas, dos hombres «viviendo» en la vereda del ex-mercado, fleteros vociferando y bostezando en la calle, bares de cuarta, veredas de novena y perros de último hálito. La abundancia de carteles «se vende» en los frentes, incluso, ayudaban a fortalecer la imagen de abandono para ese otro imaginario[2].

¿Cómo irían a imaginar su vida allí los padres de adolescentes que se enteraran de las «paradas» cercanas de la barrita del *Tito* y el *Canigia*, todos muchachos buenos, pero muchachos de barrio al fin?

El proyecto hasta ese momento redactado por la cátedra había tenido muy poco en cuenta el contexto barrial del complejo, como si fuera posible concebirlo como una isla. Va a ser necesario –establecí en mi informe– tener en cuenta que el área a proyectar (el complejo habitacional), se lo quiera o no, pertenecerá a un barrio. Y esto independientemente de los buenos o malos deseos de las buenas gentes que vinieran a poblarlo. Nada deja de tener identidad urbana en la ciudad, aunque éstas cambien constantemente.

2 Pocos meses después de escribir este trabajo, el barrio pareció querer reafirmar su imagen distintiva, con el episodio de «la degolladora del Abasto» [«una prostituta abrió la garganta de su novio y lo abandonó en el interior de un automóvil en pleno Abasto»], que sirvió para que por los medios de difusión –sobre todo los más estridentes noticieros televisivos– resonara la alarma urbana acerca de un barrio calificado como «sórdido y tenebroso, nido de pasiones violentas, vicios, droga y prostitución».

Advertí, entonces, sobre el peligro de preconcebir el conjunto habitacional como aislado, por las consecuencias negativas a que podía conducir no ponderarlo en sus relaciones contextuales desde un principio, desde su proyectacción, en su vinculación con la totalidad cultural en la que supuestamente estaría incluido; aún más si la condición de su habitabilidad era la compra por parte de gente con una historia y una identidad barrial previa, que obligadamente fuera a proyectar representaciones de lo que sería su nuevo lugar y de lo que ellos querían que fuese, de modo que justificara su inversión (y el correspondiente rédito para quien lo proyectara, construyera y vendiera).

¿Y si venía gente acostumbrada a la típica vida de barrio? ¿Y si terminaba identificándose más con el Abasto que con el islote donde viviría? Incluso podía pasar que el complejo se abaratase desde su nacimiento por los conflictos desatados con su entorno barrial y que sus valores se depreciaran, aunque sin llegar –por supuesto– a convertirse en vivienda «social» y sin que los sectores desposeídos de la ciudad (presentes en el barrio) pudieran acceder a él, salvo por intrusión. ¿No cundiría la idea de que el conjunto habitacional mismo era un intruso dentro del barrio? Terminé haciendo toda una perla apocalíptica, en ejercicio de la libertad del ejercicio que se me pedía.

Me sorprendió que uno de los materiales de la cátedra llamara «nativos» a los potenciales habitantes del complejo y «extranjeros» a los vecinos del barrio circundante. Mi informe invirtió los términos. Pasé a considerar nativos a los habitantes y frecuentadores del barrio, y a preconcebir y advertir lo que podía hipotéticamente ocurrir con los extranjeros (residentes en el conjunto) cuando «salieran» de él, tratando de proyectar incluso la idea de la isla.

¿Qué pasaría con los niños de clase media del complejo cuando «salieran»? ¿Cómo serían vistos por los chicos del barrio, esos que comían en el club de madres? Advertí que las plazas más cercanas estaban a siete y a cinco cuadras, y que para dirigirse a ambas se debían cruzar anchas avenidas. ¿Qué irían a hacer los chicos del barrio con la plaza que se proyectaba dentro del complejo? ¿La considerarían suya? ¿Cómo la tratarían? Finalmente –y pensando en todos los actores etarios–, ¿cómo sería posible la convivencia entre «extranjeros» y «nativos» en la medida en que se continuara pensándolos como tales?

Mi hipótesis era que éstas serían las cosas que condicionarían la vida futura dentro del complejo, dentro del espacio público del complejo y dentro de las viviendas también. En realidad, era un conjunto de preguntas ligadas por algunas hipótesis.

Un punto de partida era considerar que, para los efectos del objetivo de proyectar la mejor calidad de vida para el lugar, era más importante explicitar lo que realmente se quería que pasase, que suponer lo que pasaría por la «pro-

cedencia» (nativa o extranjera) de la gente, y menos aún preconcibiendo a los actores desde el sociocentrismo de los potenciales habitantes del complejo.

En consecuencia, yo había creado más problemas que los que la cátedra tenía cuando decidió hacer el proyecto y consultar al antropólogo. En la entrevista posterior con el demandante, él mismo se encargó de señalármelo.

DEMANDA RENOVADA Y NUEVA CONSTRUCCIÓN DE LA OTREDAD

En forma inmediata se inició un diálogo sobre las consecuencias que podría acarrear para el grupo proyectador hacerse esas preguntas que planteaba mi informe, si era de su incumbencia, etc. Y en seguida se planteó la ruptura:

> -"No me traigas problemas, traeme soluciones".

Mi parálisis interior luchaba contra la opción fácil del engreimiento cientificista de creer que al otro, en realidad, no le interesaba hacer una consulta con un antropólogo, sino sólo cumplir con la fachada de un asesoramiento que no se tendría finalmente en cuenta, una especie de gatopardismo interdisciplinario. Aparentemente la vencí y continué la discusión, pero esta vez problematizando mis propias asunciones, en pos de la satisfacción profesional de una demanda renovada que, por otra parte (nada secundaria), implicaba para mí un trabajo.

Fue entonces cuando apelé a convertir ese encuentro de trabajo interdisciplinario en una entrevista antropológica, en la cual yo necesitaría «abrir mis sentidos» y captar los del otro; ergo: volver a construir la otredad.

> –"Vos me tenés que decir, por ejemplo, «ustedes acá tienen que construir un conjunto que, si bien conserve una identidad equis, esté abierto, con estos servicios, que se haga un club, una escuela, etc., que tengan estas características, porque hay que buscar la integración de este conjunto al barrio, etc., etc.». Esto es lo que yo necesito".
> -"No me digas: «si cerrás vas a tener tales y tales problemas», porque es al revés: yo te estoy preguntando a vos, al antropólogo: ¿cierro o abro? Vos me tenés que decir a mí: «mirá, acá, en este caso concreto, no conviene cerrar, yo ya lo estudié; para que se desempeñe bien este conjunto, hay que hacer viviendas de media altura, crear dos recintos interiores para que la gente se encuentre cómoda y otro abierto al contexto del barrio; deberías, además, tener dos boutiques, una escuelita, deberías, deberías, deberías»... Eso es lo que estoy pidiéndole al antropólogo urbano, que no me traiga problemas sino las soluciones".

A esta altura me miraba como con lástima y necesitó agregar:

> -"Bueno, está bien cómo vos me advertís de los problemas, después la solución la podemos buscar en conjunto. Yo estoy de acuerdo con que si alguien me dice en abstracto que «hay que hacer a la gente feliz» no me dice nada, y que si alguien se basa en modelos abstractos me termina dando recetas que no me van a servir casi nada en la práctica".

Me fui recomponiendo, tratando de sintetizar paródicamente su argumento de fondo:

Los antropólogos están acostumbrados a criticar después que se hacen las cosas: que no se tiene en cuenta a la gente, su cultura, sus identidades, etc. Bueno, acá tienen la oportunidad: imaginen cómo deberían ser las cosas, proyecten junto a nosotros, tradúzcannos lo que saben, crucemos idoneidades.

Mientras pensaba esto, escuché que mi demandante-entrevistado decía:

> -"Y entonces nosotros vamos a decir con orgullo: «hacemos esto y aquello porque nos lo dijo el antropólogo, palabra de Dios» [parecía burlarse, pero lo decía con buena onda]. Porque, en serio [se me acercó convencido], vamos a tener una base más cierta que la que a algún proyectista aislado en su casa se le pueda ocurrir".

Éxito y crisis, pero esta vez de distinto tono: se me pedía que pusiera la imaginación al servicio de, no sólo para mi cubil académico. Se me estaba interpelando por la utilidad de mi otredad construida.

Yo había construido la otredad en campo; la ofrecí gustoso como problema y conocimiento nuevo acerca del objeto; me fue parcialmente rechazada, junto al reclamo de utilizarla para dar otra vuelta de tuerca reflexiva hacia la proyección de ese conocimiento; la volví a construir para captar ese reclamo y ahora me era fraternalmente devuelta, mediante una propuesta de trabajo interdisciplinario. Y se planteaba como un desafío a la imaginación. El proyecto de investigación, que finalmente concertamos, se nutrió de estos ingredientes y paladeos previos, y los datos que se irían a construir en campo apuntarían a dar cuenta de esos interrogantes y requerimientos cruzados entre los abordajes urbanístico, arquitectónico, sociológico, psicológico y antropológico.

EL OBJETO ANTROPOLÓGICO COMO CONSTRUCCIÓN E IMAGINACIÓN

Ya dijimos que el objeto es una relación conceptual, una construcción, no una cosa ni una sustancia. Y que para la consideración del objeto antropológico era fundamental el enfoque holístico, la observación con participación, las explicaciones cualitativas, la exotización de lo familiar, y demás rasgos articulados en lo que se denomina perspectiva antropológica –ver en especial *El salvaje metropolitano*, de Guber (1991, 67-81)–. Es la constatación de la urdimbre de tránsitos de significados, o "jerarquía estratificada de estructuras significativas" de Clifford Geertz (1987, 22). Pero esto no es todo; esto es lo que el antropólogo, en todo caso, ve en forma distintiva respecto a otras disciplinas hermanas: la cultura, como totalidad de la producción simbólico-material humana. Para que haya un objeto de estudio, es imprescindible definir a un sujeto, o más precisamente la

relación en la que realiza el proceso de objetivación y de registro de lo que se mira.

«La» cultura no es una cosa, siempre es el resultado de una perspectiva, de alguien que ve algo *como* cultura. Y ese alguien no está fuera de toda cultura; en todo caso, podrá creerse, imaginarse o construir la idea de que está fuera de aquella a la que está estudiando, como yo con mis apreciaciones sobre el barrio.

El mismo Geertz sitúa a esta relación como una serie de interpretaciones de interpretaciones, a la que termina bautizando descripción densa, tomando la frase de G. Ryle. Y la forma de registro típica de esta relación es el trabajo etnográfico, el resultado del «estar ahí», en la situación de campo, que le da autoridad a su construcción de conocimiento (Geertz 1989).

Las críticas a Geertz o a la proyección posmoderna de algunas de sus bases ideológicas se siguen sucediendo. Las más ricas, en cuanto a las propias paradojas metodológicas de Geertz, parecen ser las de Vincent Crapanzano, quien apunta a las condiciones de producción del registro etnográfico, como autoridad de hecho de los parámetros según los cuales se establece toda interpretación: qué es metáfora, qué es símbolo y, por lo tanto, qué es literalidad, desde quién y para quién se producen esos mecanismos de simbolización. A propósito he expuesto mi registro con metáforas y giros del habla porteña.

Esta cuestión de cómo testificar, de cómo expresar a un lector de la propia cultura del investigador los valores, sentimientos y vivencias de la cultura otra, que él investigó, ha sido tratada –entre otros– por Renato Rosaldo con particular originalidad (1991).

La antropología clásica –afirma Rosaldo–, al igual que el propio Geertz con su perspectiva objetivista, dejaba de lado lo que no entraba dentro del orden y el sistema: lo irregular, lo excepcional, el conflicto o el cambio. De esto puede uno darse cuenta cuando alguien lo investiga:

> «¿Qué tan válido consideraríamos el discurso etnográfico sobre otros si lo usaran para describirnos a nosotros?» (Rosaldo 1991, 55).

Algo similar a lo que sentimos los latinoamericanos cuando leemos que se nos considera dentro de una cultura (el «modelo latinoamericano») con una costumbre particular que consiste en gobernar mediante los golpes de Estado y el caudillismo:

> «Se asalta directamente la sede del poder, previo asesinato o detención del presidente» (Lewellen 1985, 83).

Casi dado como una receta cultural, mediante el uso del típico *presente etnográfico*.

El primer antecedente de crítica a la falencia de la antropología clásica de no ver al sujeto de estudio (la etnia blanca a la que pertenecía el antropólogo) es el de la Escuela de Manchester, en sus estudios africanistas (Gluckman). Y hoy, en las proclamas al menos, es más recurrente la crítica a la supuesta transparencia del sujeto de estudio o de la cultura del observador.

De la misma manera, se leen acertadas críticas epistemológicas sobre la pretensión del holismo absoluto del conocimiento antropológico (González Echevarría 1987).

Sin embargo, aún en este plano de crítica al énfasis puesto en los mecanismos de control y orden y de la ilusión de la transparencia y la totalidad, es posible la recuperación de un abordaje teórico-metodológico que constituye el puente en donde se desarrolla el debate entre la antropología clásica y la crítica (p.ej. respecto al orden y al desorden: Balandier 1990, 112), y en el que los mismos críticos pueden basar sus propuestas de renovación.

A pesar de (o gracias a) que estas posturas están en permanentes flujos y reflujos críticos, es recuperable un eje específico que mantiene y dinamiza la cuestión en sus aspectos eminentemente prácticos, desde los aportes clásicos hasta el presente. Es lo que se podría llamar, parafraseando a Wright Mills, la *imaginación antropológica*. Ulf Hannerz habla en estos términos (1986); hay quien ha usado el giro para referirse a la ciencia en general (Horton 1985); y también Atkinsons lo usa para hablar de la *imaginación etnográfica* (1992).

Yo quiero apuntar aquí a la competencia disciplinaria que hace posible la construcción de un objeto propio y distintivo, capaz de dar cuenta de un aspecto de la realidad no abordado de hecho (no de derecho) por las tradiciones epistemológicas y teórico-metodológicas de otras disciplinas.

Mills (1961) habla de la imaginación sociológica como aquella competencia en el establecimiento de relaciones, fundamentalmente entre el individuo y el mundo, entre la biografía y la historia.

> "La imaginación sociológica permite a su poseedor comprender el escenario histórico más amplio en cuanto a su significado para la vida interior y para la trayectoria exterior de una diversidad de individuos" (Mills 1961, 25).

Las tres preguntas básicas que surgen, como resultado del ejercicio de la imaginación sociológica, se refieren a:

- cuál es la estructura de una sociedad,
- cuál es su historia, y
- cómo se explica la variedad de los seres humanos sobre el planeta.

Por medio de la imaginación sociológica los hombres captan, en consecuencia,

"lo que está ocurriendo en el mundo y [llegarán a] comprender lo que está pasando en ellos mismos como puntos diminutos de las intersecciones de la biografía y de la historia dentro de la sociedad" (op.cit., 27).

Llama a esta tarea de reflexión «el sentido cultural de las ciencias sociales» (íbid.).

¿De qué da cuenta la imaginación antropológica?

De la alteridad de valores, de la lucha de racionalidades y significados, del entrecruzamiento de sistemas de representaciones simbólicas, de la diversidad de actores en pugna y en cooperación, en el ámbito de la realidad práctica y concreta; en una palabra: de la realidad concebida como una *dialéctica de la cultura*.

En el enfoque antropológico se necesita, epistemológicamente, de la voz de un actor *otro*, y en eso reside su punto de partida dialéctico en la dimensión metodológica. Para que sea dialéctico se deben tener en cuenta, desde la misma definición y constitución de los actores, sus relaciones mutuas de interdependencia, asimetría y contraposición.

Estas afirmaciones pueden encontrar sustento mucho más allá de los textos filosóficos sobre la dialéctica. Uno de esos fundamentos lo puede dar la consideración del proceso comunicativo básico, como un ejercicio asimétrico por excelencia, entendido en términos de un flujo y reflujo permanente de poderes enunciativos, accionales y significativos.

Aquí es importante tener en cuenta los conceptos de re-presentación y competencia simbólica, como forma humana de escindir el mundo de la naturaleza, de lo dado, construyendo una «segunda» realidad, cuya herramienta específica es la contradicción, como modo de constituir la Historia.

Desde este punto de partida, todo registro de la realidad –como toda representación– actualiza de hecho el ejercicio primordial de la construcción de la historia, como una re-construcción, interesada, significativa y transformadora.

Pero se puede dar cuenta de la realidad *sin escuchar al otro*. De hecho, muchas disciplinas y corrientes científicas sólo suponen al otro, le asignan un significado o abstraen de él sólo uno de sus significados, sin que importe mayormente la matriz contextual de esos significados, o la posibilidad de contradecirlos mediante el registro menudo, cualitativo e intenso.

Al paradigma del choque y la diferencia intercultural, como matrices históricas típicamente productoras de las miradas hacia el otro (como por ejemplo, muestra Todorov en sus trabajos sobre el «descubrimiento» de América [1989]), cabría agregar el modelo de construcción de la otredad a nivel de la más básica construcción de conocimiento a pequeña escala, al estilo Goffman.

La tensión clásica entre la ajenidad y la inmersión cultural, entre sentirse un extraño absoluto o «un miembro más» de la sociedad estudiada, se constituye

en un ariete específico fundamental si se concibe contrarios a ambos términos en unidad dialéctica.

Lo que se plantea es la *escucha* del «otro» en forma simultánea con la del «yo» (el observador), como parte de un *nosotros* (la sociedad, cultura, o sector social del investigador) con poder, como componentes de una relación epistemológicamente asimétrica, en donde la palabra no resulta ni gratuita, ni desinteresada, ni producto de la mera voluntad individual.

En esta relación, cada momento de la construcción de conocimiento es consecuencia de una puja –no necesariamente antagónica– por constituir significados, por imponerlos, por negociarlos, por adecuarlos. Ilusionarse con los significados sin sujeto concreto, sin voces alrededor de la nuestra, es eso: una ilusión, sólo que en términos metodológicos,

muy riesgosa.

Si hay algo que no puede hacer la antropología es ser sorda respecto a ese actor otro. La confusión, de los tiempos del colonialismo explícito, entre objeto y referente empírico (los pueblos otros, lejanos en el espacio geográfico) ha sido superada con la distinción entre esos referentes y el concepto de otredad como construcción. La antropología –la imaginación antropológica– resulta epistemológicamente competente como constructora de una otredad metodológica.

Independientemente de su proyección y sus formulaciones interpretativas posteriores, su punto de partida es esa construcción de conocimiento a partir del contacto directo con esa otredad construida, dentro de la tensión entre referente y concepto, entre los términos empíricos y teóricos de la dialéctica del conocimiento. Como dice Gilberto Velho, en antropología no es posible prescindir del trabajo de campo, lo haga o no lo haga el mismo profesional (Velho 1985).

Es en este contexto que se plantean cuestiones clásicas como el adentro y el afuera de las unidades de estudio de los antropólogos, sobre si puede ser más o menos objetivo el extraño o el que pertenece a la misma sociedad en estudio. No vamos a introducirnos en esa discusión. Sólo diremos lo siguiente.

El dilema sobre si cualquier analista puede estudiar su propia cultura con eficacia y solidez es una cuestión epistemológica que cabe comenzar a discutir respondiendo a este interrogante:

¿Hay más garantía de objetividad por ser ajeno a la realidad estudiada? Si la respuesta es afirmativa, el enfoque antropológico servirá, porque parte de la base de construir conceptualmente esa relación de ajenidad. Si la respuesta es negativa, es necesario el enfoque antropológico, pues parte de la premisa de introducirse en la realidad de modo de registrar la visión propia de sus actores, desde adentro.

La imaginación antropológica colabora en la elaboración de una hipótesis constructora de la diversidad y la heterogeneidad, de la contradicción histórica dentro de la estructura (como pedía Mills para la imaginación sociológica) y para romper el resultado ilusorio de una hiperdeducción o el encubrimiento autocontenidista de una hiperinducción.

En suma, para romper con supuestos y abstracciones peligrosas. Y, epistemológicamente hablando, resulta ser un componente importante de la elevación de lo abstracto a lo concreto, en la construcción del objeto de conocimiento (ver Bourdieu et al. 1985, 51-61 y 205-207 [Marx] y fundamentalmente Kósik, 1967).

INTERPELACIÓN A LA ANTROPOLOGÍA Y A LAS ANTROPOLOGÍAS

La antropología siempre ha estado constituida por antropologías, tantas como adjetivos o atributos hubo de adosársele en distintas épocas y en diversas latitudes académicas.

Se apunta casi siempre a los campos de objetos que analiza cada especialidad: simbólica, económica, urbana, médica, política, rural, jurídica, laboral, etc.

Muchos de estos endosos, en forma de especialidades, terminaron constituyéndose en materias de planes de estudio; otros afloran como seminarios intermitentes, y otros constituyen programas de investigación. Una polémica no siempre explicitada gira alrededor de estos endosos, cuando chocan la visión sustancialista de las ciencias –y de la disciplina en particular, que recorta su objeto por la «realidad» que estudia, y niega que puedan existir tantas antropologías como campos de análisis se les antojen a los antropólogos– y la perspectiva del objeto como construcción. Hace unos meses, un colega que investiga el mundo laboral de los psicólogos fue advertido por uno de ellos (que no era «objeto» de su estudio) de que «usted, como antropólogo, mejor que se dedique a estudiar a los indios», algo así como cuando se manda a lavar los platos a la mujeres...

Pero para hablar con mayor propiedad de estas «antropologías» es necesario que cada una sea capaz de acumular una producción teórica suficiente como para dar cuenta con solvencia y capacidad de transferencia de sus conocimientos sobre cada «campo» de la realidad (Sanjek 1990). En este sentido, esos marcos teóricos no serán nunca específica ni exclusivamente «antropológicos», ya que deberán resultar de la confluencia de investigaciones con otras disciplinas, a las cuales la labor de los antropólogos sumará su aporte.

Puede, sin embargo, darse el caso de aspectos de la realidad hacia los cuales la antropología haya indagado con mayor asiduidad y fortuna, pero esto es una cuestión de hecho y no de derecho.

Sobre esta base, cabe preguntarse si hay algún campo de la realidad en donde esa misma realidad sólo sea posible de ser estudiada como ella es, sin plantearse en ningún momento –ni aún teniendo en cuenta cuando los actores lo hacen– lo que ella *debería ser*, o sea: la cuestión de la transformación de la realidad.

Hacia este dilema, el antropólogo se encuentra la mayoría de las veces empujado por sus propios actores o «informantes», puesto que en la vida real la gente se plantea a diario cómo deberían ser las cosas, junto a sus consideraciones sobre cómo «son» las cosas. El pasado y el futuro son parte del presente del trabajo etnográfico porque son parte del presente de la realidad de la gente.

Como expusiera Roberto Cardoso de Oliveira: el antropólogo no debe juzgar, pero de hecho todo el mundo juzga y el hombre común también. Él propone superar el dilema del relativismo distinguiendo entre cultura y norma:

> "lo que significa decir que aquello que ya está en la tradición o en la costumbre [cultura] no puede ser tomado necesariamente como normativo" (Cardoso de Oliveira 1993, 24-25).

El argumento es que nada puede ser aceptado sin más porque esté en la costumbre.

¿Qué respuestas tenemos los antropólogos ante estas y aquellas interpelaciones?

Por un lado, necesariamente deberemos apelar a ese conocimiento acumulado con el que cada uno trabaja en «su» antropología o especialidad (urbana, médica, rural, etc.), que, como dijimos, será el resultado de muchas disciplinas hermanas (aún cuando pueda preponderar la nuestra).

Por otro lado, habrá un conjunto de aportes con el que el antropólogo podrá abordar cualquier realidad social que se le coloque delante, con el objeto de que dé su palabra de «perito en gente», como pedía y reconocía el arquitecto.

A la «imaginación» de Mills (estructura, individuo, historia, sociedad y diversidad) podría agregarse la necesidad de una visión de unidad y transformación respecto a una dimensión específicamente cultural, la de la imaginación antropológica. Esa manera de ver la realidad como resultado de entrecruces de perspectivas, racionalidades, representaciones, cosmovisiones, creencias diversas, asimétricas y determinadas social y materialmente: lo que, a nuestra manera, los antropólogos hemos acotado con la palabra cultura.

Pero un concepto de cultura y del relativismo cultural que debe apuntar a las totalidades y –como pide García Canclini– explicar las desigualdades, además de marcar las diferencias (1981). Y esto no puede realizarse sin plantear la cuestión del poder, en su articulación con las dimensiones más micro de análisis social (Montero op.cit., 47) y las condiciones en que los modelos de registro etnográfico se proyectan hacia los planos teóricos, como muestra Rosaldo.

De este modo, lejos de lo que pretende Geertz, la interpretación científica de las culturas, base de la imaginación antropológica, no tiene obligación de terminar siendo un «efecto de discurso», una aproximación literaria más, sino una herramienta conceptual, teórica, de construcción de conocimiento y, por lo tanto, de lucha social.

Como sucede con el tango, cada tanto se vuelve a hablar de la muerte de la antropología (Reynoso 1992). Creemos necesaria la discusión concreta de estas cuestiones, pero en función de un objetivo centralmente metodológico, de trabajo, en términos de herramientas prácticas con las cuales operar en la transformación de la realidad, más que de soliloquios top, que sólo tienen de punta la utilización de adecuados criterios de marketing discursivo.

GLOSARIO PARA EXTRANJEROS

Arquitecto: se encubre bajo esta categoría a la persona del arquitecto verdadero Jorge Sarquis, director del grupo Poiesis, de la Facultad del Arquitectura, Diseño y Urbanismo, de la Universidad de Buenos Aires. Broncequesonríe: alude a la sonrisa con que el famoso cantor de tangos Carlos Gardel ha sido estereotipado en la memoria visual; el tiempo presente del verbo apunta, a su vez, a que la figura del morocho del Abasto forma parte de la «actualidad» construida por esa memoria, a pesar de (o gracias a) haber muerto hace casi sesenta años.

Chapa en la puerta: se refiere a la placa de metal que con orgullo suelen colocar los médicos, abogados, escribanos, y demás profesionales liberales en los frentes de sus casas-consultorio, de modo que el vecindario puede observarla en forma cotidiana.

Chusma: refiere a la circulación promiscua de información privada en el público ámbito del barrio.

Hotel alojamiento: es, en Buenos Aires, un hospedaje en el que se alquilan las habitaciones por horas y a parejas; posee espejos en el techo, luz roja, televisor y una mano que cobra, da la llave y se queda con la propina.

Musetaymimí: evoca en forma condensada a personajes de letras de tango dados como imagen de «mezcla», dentro de la imaginería urbano-porteña.

CONSTITUCIÓN HISTÓRICO-ESTRUCTURAL DE LO URBANO

¿DESTINO DE TRANTOR?

En su serie de ciencia ficción *La Fundación*, el escritor y científico Isaac Asimov describe un planeta llamado Trantor, cuya superficie estaba –en el tiempo futuro de la novela– completamente urbanizada. La totalidad del cuerpo celeste conformaba una gran ciudad, sin campos, sin vegetación, sin otra cosa que urbe. La imaginación y el asombro pueden ejercitarse en las suposiciones de lo que esta realidad podría tener como consecuencias para lo que hoy entendemos como vida humana, o lo que estamos acostumbrados de ella. ¿Este es el destino que espera a la Tierra?

Mientras en 1810 el 3 % de la población mundial vivía en ciudades, en 1900 lo hacía el 10 %, en 1950 el 29 %, en 1980 el 45 %, en 2000 el 50 % y en 2018 más del 55 %. En cada una de las veinte ciudades más pobladas se aglutinan más de once millones de personas.

En América Latina, en 1930 el 30 % de sus 100 millones de habitantes vivía en ciudades, en 1980 lo hacía el 66 % de sus 400 millones, en 2000 el 75 % de sus 625 y hacia fines de la primera década del siglo el 78 %. En algunas de ellas, como Bogotá, Río de Janeiro o México, la población aumentó seis veces en los últimos cuarenta años.

En 1950, había 22 ciudades americanas que superaban el millón de habitantes, 15 en América del Norte y 7 en América Latina. Treinta años después, 76 superaban el millón: 36 en el Norte y 40 en el Sur y el Centro. En 2000, las ciudades latinoamericanas de un millón o más concentraban la mitad de la población urbana, mientras que en Europa la proporción no llegaba al 30 %.

En Argentina, el 91 % de la población es urbana[1].

---

1 Fuentes: Informe del Fondo de Población de las Naciones Unidas (UNFPA) 2014 y <http://wdi.worldbank.org/table/3.12.>.

Esto establecido en términos absolutos, pero ¿en qué condiciones vivimos y viviremos? En 1980, el 40 % de la población urbana era *pobre* («necesidades básicas insatisfechas», según la categoría en boga), y en 2000, el 66 %. En los países pobres (también llamados «países en desarrollo») viven las dos terceras partes de la población urbana mundial. En 2025, esas naciones concentrarán el 80 % de la población urbana del planeta. Entre 1950 y 2025, la población urbana de los países industrializados (o «desarrollados») apenas se habrá duplicado, mientras la de los países del llamado Tercer Mundo habrá aumentado 14 veces.

En total, 4.900 millones de los 8.100 millones de la población mundial se estima que vivirán en áreas urbanas para 2030, casi un 60 %. La mitad del incremento respecto a la actualidad (7.600 millones) vivirá en países dependientes y pobres. Todo esto según datos de la ONU y de la Organización Panamericana de la Salud.

¿QUÉ ES LO URBANO?

En principio, la tendencia a la urbanización parece ser indeclinable. Sin embargo, esto no implica de por sí que nuestra residencia en este planeta deba perpetuarse de acuerdo con las condiciones de vida de hoy en nuestras ciudades o que las ciudades del futuro tengan que seguir siendo como las actuales.

La ciudad implicó, desde su surgimiento (hace casi diez milenios), un instrumento de la reproducción de nuestra especie sobre este planeta, pero a la vez una constante renovación de la forma con que los hombres construyeron su habitar, una constante re-forma. La ciudad se constituyó también en el ámbito de emergencia de ideales y utopías sociales, al mismo tiempo que la ciudad misma se perfila hoy como un problema en sí, abordable desde una serie diversa de disciplinas.

En efecto, lo urbano aparece como problema cuando se habla, por ejemplo, de las condiciones del tránsito, de la vivienda, de los servicios, de la convivencia entre sus habitantes, de la seguridad, etc. También aparece como «crisis» (urbana) cuando esos problemas se aglutinan caracterizando un *modo de vida* típico de las ciudades; una vida «caótica», «patológica», «alienada».

Lo urbano emerge como *reivindicación*, cuando lo que se plantea es la «falta» de infraestructura urbana básica que garantice una vida ciudadana «digna»; esto es: el conjunto de *consumos colectivos urbanos* (agua potable, cloacas, medios de transporte, servicio de gas, energía eléctrica, escuelas, hospitales, seguridad, etc.).

Lo urbano aparece consecuentemente como re-forma porque es una forma espacial que suele ser pensada y realizada como renovación, como cambio respecto al paisaje no urbano o al paisaje urbano precedente. También, como consecuencia de las otras tres, lo urbano surge como utopía, como deber ser,

como ideal, cuando se trata de imaginar o planificar la ciudad deseada, la que se aspira a acceder o a construir. La ciudad ha encarnado a lo largo de la historia el progreso y las rupturas con lo natural, con lo dado y lo prescrito. Sobre todo en su versión industrial, la ciudad ha representado siempre la entrada y el ámbito de la modernidad misma y ha sido el escenario clásico de lo público, elementos que también se presentan en debate en las condiciones *post-* o *des-*modernas de la ciudad actual.

Sin embargo, lo urbano no se circunscribe ni se agota en la ciudad. Campo y ciudad conforman una unidad de contrarios imposibles de concebir aislados o independientes el uno del otro. Consideraremos en principio como *urbano* al fenómeno de concentración espacial, cuya marca por excelencia es la ciudad, pero que se integra en el *sistema* urbano, compuesto por el conjunto articulado de infraestructura física, espacial y social de servicios, que engloban lo rural en una sola relación de totalidad (Leeds 1975).

¿QUÉ ES UNA CIUDAD?

Tomemos cuatro definiciones para llegar a una conceptualización del fenómeno urbano en términos sincrónico-descriptivos o diacrónico-evaluativos, lo que equivale a establecer sus rasgos característicos generales y los valores que se han puesto en juego desde su surgimiento histórico.

Para el historiador Gideon Sjoberg, ciudad es

> "una comunidad de considerable magnitud y elevada densidad de población que alberga a una gran variedad de trabajadores especializados no agrícolas, así como a una élite cultural" (1979, 18).

Lewis Mumford describe así su noción de ciudad: punto de concentración, poderío y cultura; es la forma y el símbolo de una relación social integrada donde se encuentran el templo, el mercado para el intercambio con el campo, el palacio de justicia y la academia del saber, todos beneficios de la civilización, donde la experiencia humana se transforma en signos visibles, sistema de orden, destino de la civilización, donde el ritual se vuelve en drama activo de una sociedad diferenciada y consciente de sí misma, producto del tiempo, donde los valores humanos trascienden a las generaciones en forma visible (monumentos), constructora de identidades (nombres), «sinfonía» de la cultura humana, representa el máximo de posibilidades de humanizar el ambiente natural (1966).

Según Carl Schorske (1987), durante los últimos dos siglos la ciudad fue objeto de evaluación, de acuerdo con dos criterios que han dado como resultado «la ciudad como virtud» y «la ciudad como vicio». La primera es propia de la

Ilustración y la segunda es propia del industrialismo del siglo XIX. Para Paul Ricoeur, la ciudad es donde el hombre percibe el cambio como un proyecto humano, el lugar de su propia *modernidad*. Con la secularización asociada a la ciudad el hombre se eleva a la posición de sujeto autónomo de su historia, por la diferenciación de actividades: «la ciudad es verdaderamente el mundo del cual han huido los dioses» (1978, 128).

Los análisis y discusiones que estas definiciones puedan suscitar son parte constitutiva de lo urbano como producto histórico, dinámico y contradictorio. En las cuatro visiones se integran componentes a) fáctico- descriptivos (tamaño, densidad, concentración, características de la población, instituciones), b) diacrónico-procesuales (secularización, autonomía histórica, modernización, construcción identitaria y trascendencia temporo-generacional) y evolutivo-evaluativos (beneficios, destino, virtudes y vicios, valores de la *sinfonía* humana).

DETERMINACIÓN DE LO SOCIAL SOBRE LO ESPACIAL

Lo urbano aparece como condición material y representación simbólica, incluidos sus sentidos y valores asociados, pero en los que se destaca el eje de constitución histórico-estructural, entre condiciones y significados. En esta articulación se da la discusión sobre la relación de determinación entre la condición más específica de lo espacial-urbano y lo social-estructural en términos genéricos. ¿La forma espacial (el diseño y la morfología de una ciudad) determina las condiciones sociales, los comportamientos, la cultura de los grupos? ¿O es la estructura socio-económica, el modo social de organizarse y vincularse entre sí de los sectores sociales (principalmente las clases) lo que condiciona o determina la forma urbano-espacial?

La respuesta afirmativa a la primera pregunta es la que servirá para la sistematización y el desarrollo de los estudios urbanos más específicos, llevados a cabo por la escuela de Chicago, cuya premisa epistemológica pareció sostenerse en una previa tipologización de los espacios urbanos, para pasar luego al análisis menudo de los comportamientos sociales que supuestamente se correspondían con esos espacios, básicamente los que desde la ideología de los sectores medios (sobrentendidos como *normales*) se estereotipaban como específicamente *problemáticos*. Estos espacios pasaron a ser las «sedes» de los problemas urbanos, donde se acumulaban los «desviados» de la ciudad *normal*.

La respuesta afirmativa a la segunda alternativa la brinda el marxismo de los fundadores, principalmente Federico Engels. La estructura capitalista de la sociedad –dirá– es la que determina la forma de la ciudad industrial capitalista (Engels [1845]1974, 65). Lo urbano constituye una variable dependiente de la

estructura socioeconómica. Esa es la razón por la cual los estudios urbanos no se desarrollaron como una temática específica por el marxismo hasta después de la mitad del siglo XX, cosa que sí desarrolló la corriente que partía de considerar a lo urbano como variable independiente.

Uno de los autores que desde una posición inicialmente marxista impulsará los estudios urbanos partiendo de la crítica a la escuela de Chicago (como «ideología», como «teoría del desvío») es el catalán Manuel Castells, quien, en principio, propondrá dejar de lado las explicaciones o definiciones de lo urbano como sistema de valores, con base en la dicotomía ahistórica entre lo urbano-moderno y lo tradicional-rural y mucho más la confusión entre el proceso de urbanización y el de industrialización. En segundo lugar, Castells dejará de lado la definición de lo urbano desde el empirismo estadístico, por el tamaño de los centros urbanos, la densidad de la población, el grado de concentración física y la heterogeneidad social típica de la ciudad (Castells 1974, 15).

Castells propone definir lo urbano a partir de ciertas relaciones empíricas (condiciones básicamente espaciales) teóricamente significativas, como las relaciones históricas entre espacio y sociedad, es decir, lo que aquí señalamos como constitución histórico-estructural. Por eso, va a sugerir hablar más de «producción social de formas espaciales» que de «urbanización» como algo específico (íbid., 26). Y este proceso no es el resultado de un decurso «natural» de la civilización, consistente en la asociación de una forma espacial de concentración, densificación y heterogeneidad de la población asociada con ciertos valores civilizatorios o culturales mitificados desde la modernidad, sino un producto histórico de aglomeración funcional y social interdependiente, como un sistema de relaciones estructuralmente asimétricas, de dominio, económico, político y espacial, constitutivo de *lo urbano*.

CONSTITUCIÓN HISTÓRICA DE LO URBANO

¿Cuándo aparece la ciudad en la Historia? ¿Por qué? ¿Cómo fueron las ciudades en las distintas épocas? ¿Con qué conceptos y valores fueron asociadas en cada uno de esos momentos?

La noción de ciudad está impregnada de la perspectiva moderna de la historia y la sociedad: la expresada principalmente por los historiadores y sociólogos urbanos clásicos. Por tal razón, la propia heurística –o fuente del conocimiento– del fenómeno urbano estará condicionada por esta visión en tres sentidos.

En primer lugar, por la constatación de que la misma categoría de lo urbano denota como su opuesto todo lo previo a su propia existencia. En segundo término, por la evidencia de tal categorización como propia y a la vez resultado del

paradigma de la modernidad en uno de sus aspectos más específicos: la aglomeración urbana.

Por último, por el hecho de la adscripción lógica de todos los historiadores de lo urbano a tal perspectiva moderna y que, en consecuencia, conforman así la totalidad de las fuentes a nuestra disposición para reconstruir no la historia de las ciudades, sino *las ciudades en la Historia*. El arqueólogo Gordon Childe habla de *revolución urbana* para referirse al fenómeno producido en la franja central del continente asiático, desde la orilla oriental del Mediterráneo hasta la península india, en los terrenos vallistos aptos para la actividad agrícola desarrollada. La sitúa en el año 3.000 antes de nuestra era, y da como su rasgo necesario y potencial la existencia de un *excedente de alimentos*, capaz de lograr la reproducción de una considerable cantidad de trabajadores y artesanos, base de la construcción de las grandes obras arquitectónicas que componían esos centros urbanos (Childe 1973, 174-179).

Ubica el punto de ruptura respecto a lo no urbano en el hecho de que esos trabajadores no podían dedicarse a la producción directa del alimento que consumían, el que, en la cosmovisión dominante de estas sociedades, se consideraba perteneciente a la divinidad y al poder sacerdotal correspondiente.

> "La nueva clase de hábiles artesanos se había liberado de las tareas de la producción primaria de alimentos y, por consiguiente, del apego al suelo" (Ibid., 185).

La paradoja es que la ciudad se apropia del excedente de alimentos pero (o porque) los productores materiales de la ciudad no pueden dedicarse a la producción directa de sus alimentos. Se constituía así el principio del desarrollo de las primeras ciudades, en las que se destaca, además del fenómeno básico de «expropiación del excedente de alimento a los agricultores», la relación entre la forma física y su significación dentro de la estructura simbólica y la cosmovisión de todos los que las planificaron y construyeron.

Esta unidad ideológica –lograda por las nuevas religiones urbanas– se tornaba necesaria para llevar a cabo las conquistas pertinentes, que tenían como principal consecuencia la superposición de estratos compuestos por los diversos pueblos conquistados y su distribución espacial en esas primeras ciudades orientales (Martindale 1984, 14-16).

La mayoría de los especialistas trata en forma conjunta las ciudades de los imperios de la Antigüedad, tanto clásica como oriental, es decir: independientemente de la diferenciación entre los distintos modos de producción. Otros, como el antropólogo Aidan Southall, adscriben a la distinción entre el modo *asiático* y el *antiguo* (Southall 1985), y ubican temporal y geográficamente a las primeras ciudades en el contexto de la categoría marxista de modo de produc-

ción (Marx 1967; Godelier 1966). Dentro de éste distingue Southall tres formas, a las que asocia con «tres formas urbanas diferentes» (Southall 1983, 11).

Ejemplifica a la primera, llamada «prístina», con las ciudades de la mesopotamia asiática, del valle de México, del Nilo, de la India, de los Yoruba de África y de los Andes Centrales.

Luego describe la «desarrollada», correspondiente a las concentraciones urbanas de los reinos *hidráulicos*, como en China antigua, que constituyen la fase más típica de este modo de producción en su conjunto. Por último, habla de una forma «secundaria», que ilustra con los «centros periféricos» de la India y del Sudeste asiático.

Los rasgos comunes a las tres formas se sitúan en el grado de integración entre los aspectos físico-económicos y los simbólico-rituales de todas esas sociedades, que constituyen básicamente centros autónomos política y económicamente, con gran desarrollo de las aristocracias y una convivencia entre la propiedad comunal y la privada.

Aquí se entrelazan o asimilan las categorías macro-abarcadoras de *urbanización* y *civilización* que, independientemente de su tratamiento, encuentran en el concepto de ciudad (*city*) su rasgo común, como parte de un recorrido histórico-evolutivo que va desde la aldea (*hamlet*), pasa por la villa (*village*) y la pequeña y gran ciudad (*small* y *large town*), de acuerdo con las clasificaciones más clásicas de la relación entre lo rural y lo urbano, establecidas principalmente según el número de habitantes (Dewey 1966; Wolfe 1966).

Se coincide –dentro de una diversidad de criterios– en considerar como propiamente urbanos los asentamientos donde se manifiesta un cierto grado de diferenciación social y especialización ocupacional, junto a una determinada densidad de la población y la organización estatal acorde con un desarrollo económico determinado (Jacobs 1969), sobre la base de la economía de cambio. Pero se reserva mayormente *ciudad* con el sentido del término *town*, para los contextos en los que la cantidad de pobladores sobrepasa los 2.000, y *city* para los que superan los 25.000 (Schaedel 1968).

El crecimiento urbano o proceso de urbanización es llamado por Robert Redfield y Milton Singer *urbanización primaria* (dan como ejemplo las ciudades del centro-oeste del África), esto es: un mismo centro urbano crece dentro de lo que ellos consideran una misma civilización o sociedad folk, de la que surgiría la sociedad urbana. *Urbanización secundaria*, en cambio sería el resultado del proceso de colonización de parte de una civilización urbana sobre otra no urbana y la imposición de sus patrones de asentamiento urbanos (dan como ejemplo la conquista europea en América). Esto es parte de la visión culturalista de estos autores, que no casualmente llaman a este fenómeno *el rol cultural de la ciudad*.

El énfasis en uno o más elementos de los que formarían el conjunto de características asociadas históricamente al fenómeno urbano sigue suscitando discusiones, de la misma manera que la cuestión de las causas históricas del surgimiento de las ciudades. Lewis Mumford encuentra en la aldea muchos símbolos y estructuras urbanas (Mumford 1966, 21), junto a la institución que, según él, produjo el pasaje de la descentralización aldeana a la concentración urbana: la realeza (ibid., 48). El rey controlaba, centralizaba y fundaba las ciudades. De esta forma, si bien este autor critica el uso del término *revolución* de Childe –él habla de *implosión urbana* (ibid., 49)–, acepta la asociación entre santuario y ciudad como básica del proceso de urbanización:

> "El primer germen de ciudad está en el lugar ritual de reunión que sirve como meta del peregrinaje" (Mumford 1966, 17).

Por esta razón, sitúa la *ciudad de los muertos* como predecesora de la ciudad de los vivos (ibid., 13). Gideon Sjoberg, por su parte, centra en la invención de la escritura el hecho crucial del desarrollo de la sociedad urbana preindustrial y destaca la función de la dominante clase ociosa intelectual, como resultado de la acentuada división del trabajo (Sjoberg 1979, 17-22). Y todo el planteo childeano incluso se caracteriza por la constatación de las relaciones *de clase* durante este período:

> "La revolución urbana fue un acontecimiento liberador [...] y constituyó la condición previa para todo futuro progreso de la ciencia y de la tecnología, creando en el terreno económico la primera acumulación de capital necesario para una explotación más completa de los recursos naturales de la tierra y, por lo tanto, para la emancipación del hombre de su dependencia parasitaria de un medio no humano. [Pero] la revolución urbana creó tanta pobreza como prosperidad; el capital requerido, fue acumulado gracias a los ahorros obligatorios de las masas, lo cual es sólo un eufemismo para expresar la explotación de las masas" (Childe 1968, 90-91).

LA CIUDAD ANTIGUA

Los especialistas se detienen en la descripción de las ciudades antiguas distinguiendo, por un lado, las construcciones centrales (religiosas, administrativas y económicas) y, por otro, los barrios. En la de Mohenjo-daro, a orillas del Ganges, las concentraciones de edificios funcionales para el estado «crean –según los historiadores Jorg Kirschermann y Christian Muschalek– una distancia social y espacial respecto de los barrios de trabajo y de vivienda» (Kirschermann & Muschalek 1980, 9). En la mesopotámica Ur, «los barrios residenciales constituían el segundo anillo, la ciudad externa» (ibid.).

Las ciudades egipcias eran, a su vez, un muestrario de «la división de la población en dominantes y dominados» (íbid., 10). Esto se ve con claridad de acuerdo con los materiales de construcción: mientras las grandes construcciones centrales de la élite sacerdotal se habían mantenido en pie por milenios, las viviendas de las clases populares, construidas con ladrillos de barro secado al sol, eran sólo reconstruidas conceptualmente mediante inferencia y deducción, sobre la base de sus huellas arqueológicas. En los restos de Kahun se distinguen dos barrios incluso separados por una muralla: queda claro dónde vivían los ricos y dónde se aglutinaban los esclavos y demás trabajadores (ibid.). Lo mismo señalan para Tell el Amarna, donde inclusive el «barrio obrero» estaba rodeado por un muro que impedía el traspaso hacia las restantes zonas de la ciudad (íbid., 11).

Max Weber relaciona estrechamente la descripción urbana con la cultural. Distingue los tipos de ciudades antiguas de distintas partes del mundo con las europeas clásicas del Mediterráneo. Éstas se diferenciarán por la ausencia de vinculación mágico-animista de castas y clanes (con sus correspondientes tabúes en el uso del espacio para estos distintos sectores) (Weber, 959). La ciudad de la Antigüedad europea, en efecto, más que una ciudad de castas será una ciudad de linajes y fratrías militares. Muestra así que, en última instancia, la historia de las ciudades implica describir la historia de las culturas iraní, sumeria, árabe, israelí, romana, mexicana, maya, etc.

Los especialistas, en su mayoría, asignan los imperios esclavistas clásicos, del Mediterráneo en general y del Mar Egeo en particular, al modo de producción *antiguo*. En ellos adquiere importancia crucial la categoría de *ciudadano*, dentro de la comunidad urbana autónoma, la ciudad-*polis* (Southall 1983, 12-13). Tanto para Platón como para Aristóteles, la ciudad, más que presentarse en un plano meramente espacial, era sinónimo de organización social y política (Mumford 1966, 150-251; Dyckman 1964, 183). Y es en esta atribución de derechos ciudadanos en la que se apoya el punto de vista clásico que sintetizara Weber para distinguir entre la ciudad oriental, la antigua clásica y la medieval:

"El ayuntamiento urbano, en el pleno sentido del vocablo, se conoce como fenómeno extendido únicamente en Occidente. Además, lo conocen una parte del Cercano Oriente (Siria, Fenicia, acaso Mesopotamia), pero sólo por temporadas y nada más que en germen. Porque para ello era necesario que se tratara de asentamientos de un carácter industrial-mercantil bastante pronunciado, a los que correspondían estas características: 1) la fortaleza, 2) el mercado, 3) un tribunal propio y derecho, por lo menos parcialmente propio, 4) carácter de asociación y, sumado a esto, 5) por lo menos, una autonomía y autocefalía parcial". (Weber 1979, 949).

En sectores diferenciados de la ciudad residen los sectores trabajadores, en su mayoría *no ciudadanos* y mayormente pertenecientes a etnias conquistadas y esclavizadas. La ciudad de la Grecia antigua había sido considerada –hasta las tesis de Childe– como el primer escalón del surgimiento de la ciudad en la

Historia. En la actualidad se acepta más la idea menos *clasicocéntrica* de lo urbano que venimos exponiendo. Sin embargo, debemos reconocer que es con las ciudades griegas que se estabiliza una manera de construcción de la ciudad con el sistema reticular de «parcelación uniforme de los barrios» (Kirschenmann & Muschalek 1980, 11), como sector «privado» de la ciudad, distinguible así de los edificios públicos y religiosos.

Es en la Roma antigua donde se detecta el fenómeno ligado más estrechamente a cualquier proceso de urbanización y, a su vez, en gran medida provocador de él: el traslado de la población campesina a la ciudad. Esto produjo el crecimiento acelerado de la ciudad, que llegó a contener –en época de los Césares– a dos millones de habitantes, distribuidos en forma harto diferenciada. Por un lado las escasas, grandes y asoleadas residencias de la clase dominante, con avanzadísimos sistemas sanitarios, calefacción y otros lujos. Por el otro, «la degradación de los barrios y la miseria de la población» pobre, que debía soportar el encarecimiento y la especulación inmobiliaria, incluso por parte directa de algunos gobernantes, lo que causaba el hacinamiento en habitaciones cada vez más pequeñas superpuestas, de paredes cada vez más delgadas, oscuras e insalubres (Kirschenmann & Muschalek 1980, 12).

Todos los historiadores coinciden en señalar que a partir del surgimiento del fenómeno urbano, la ciudad autónoma actúa, en primer lugar, como factor de organización social de distintas agrupaciones y, además, como –decimos nosotros– *constructora de esas identidades*.

Así, la identidad citadina se ilustra en la Antigüedad como unidad política guarnecida dentro de sus murallas, en donde la esfera dominante de las relaciones sociales es «la comunidad de los guerreros» (Weber *op.cit.*, 993), en tanto que en la Edad Media –como veremos en seguida– se constituye identitariamente como conjunto de hermandades corporativas (ibid., 964). La ciudad, en un proceso pronunciado, puede decirse que posee la nota común de ser –como afirmaba Childe y también refería Weber– «un lugar de ascenso de la servidumbre a la libertad», haciendo lugar al conocido dicho «el aire de la ciudad hace libre», donde se apuntaba a la desaparición de las distinciones de tipo estamental y a la acentuación de las diferencias de clase.

La teorización de lo urbano como constitución histórico-social puede sintetizarse –parafraseando al brasileño Paul Singer, 1980– diciendo que el desarrollo de las fuerzas productivas y el excedente de producción de alimentos es la base del sistema de apropiación desigual y del dominio de clase (libre-ociosa explotadora y trabajadora explotada), mediante sistemas institucionales emergentes (Estado) y la constitución de actores sociales con funciones específicas (guerreros, burócratas, religiosos, gobernantes), como especialidades profesionales.

Esto se manifiesta espacialmente con el desarrollo de aglomeraciones céntricas administrativas, ceremoniales y de intercambio (mercado), con distintas funciones urbanas (residencia, comercio, gobierno, defensa militar) y una nueva comunidad ecológica: la ciudad, como ámbito de convivencia social.

A la vez, se dificulta ya el desarrollo de una economía natural –de extracción primaria– en el propio territorio urbano y se erigen identidades territoriales y espirituales, estatales y comunitarias (las ciudades estado) (Singer 1980, 7-19).

Desde un principio se produce la segregación social y espacio-barrial dentro de esa comunidad identitaria urbana espacio-estatal, volcando hacia su interior el mismo proceso de apropiación de excedente, no ya de productos primarios, sino del uso mismo del espacio en forma asimétrica y desigual. Aunque paradójicamente en la ciudad –destaca Singer– prepondera la imagen de una *unidad* espacial por sobre la real *heterogeneidad* producida por la división de clases dentro de esa unidad. Dado que nuestro interés principal es la legitimación de lo urbano como objeto antropológico no reducido al mundo no occidental, focalizaremos nuestra atención en la realidad urbana europea, desde la transformación medieval a la industrial, dejando de lado las realidades de las ciudades americanas, africanas y asiáticas.

LA CIUDAD MEDIEVAL

La ciudad de la Edad Media europea adquiere importancia en su relación con las diferencias respecto a las ciudades antiguas precedentes y principalmente con la ciudad moderna, la de mayor diseminación mundial ulterior. Se articulará –según Weber– de acuerdo con seis rasgos funcionales característicos: *a)* autonomía de la ciudad como unidad política y económica, *b)* constitución del derecho ciudadano a partir de la residencia en la ciudad, *c)* elección de autoridades propias, *d)* exención del pago de impuestos externos, *e)* derecho de mercado y *f)* predominio, en el interior de la ciudad, de la burguesía mercantil urbana, por encima de la nobleza patricia, el artesanado y el campesinado.

La ciudad medieval se consolidó como entidad social paradójicamente a medida que se despoblaba y declinaba en su pujanza, en el contexto de la caída del Imperio Romano. Se verifica que en el modo de producción feudal la ciudad se retrae respecto a la proyección hipotética de su crecimiento poblacional en los imperios esclavistas de la antigüedad. En el medioevo, en efecto, los señores construyen sus castillos fuera de las ciudades y es por eso que los historiadores nos hablan de una *ruralización* de la sociedad en su conjunto.

A la par, se consolida el predominio económico de los feudales por sobre los reyes junto a la concentración de la administración central de los negocios en las

ciudades, por el ímpetu de la burguesía mercantil naciente y su aprovechamiento de la apropiación de excedente a partir de la expansión colonial creciente. Esto obligará a que buena parte de los señores deban domiciliarse en la ciudad para participar en esos negocios (Weber *op.cit.*, 992), a expensas de su inicial desprecio por las actividades mercantiles, urbanas (íbid., 995). La consolidación de la ciudad medieval es explicada por Weber en éstos términos:

> "Las ciudades al principio no eran más que asociaciones forzosas gravadas por los reyes con obligaciones litúrgicas, diferentes de las de las aldeas; después se producen nuevas fundaciones en masa por parte de los reyes y de los señores terratenientes, con concesión de privilegios económicos y estamentales; reina en principio la igualdad en los derechos de los burgueses, propietarios urbanos con privilegios especiales y con una autonomía limitada; más tarde, se admite a las guildas privadas como garantizadoras de las obligaciones fiscales y son reconocidas por privilegios reales; finalmente, se concede el derecho corporativo a la ciudad" (Weber *op.cit.*, 984).

La morfología de la ciudad será el resultado de este juego de intereses y paradojas, como la de ver asociado un crecimiento de población atraído por las condiciones de vida, a la vez que la misma ciudad no lograba diferenciarse demasiado del ambiente rural, al menos en sus barrios. En éstos se mezclaba la vida de sus habitantes con la de sus animales. Aquellos provenían del campo, donde el modo de producción feudal no tenía como efecto precisamente su prosperidad económica, lo que los llevaba a la migración hacia las ciudades, a ocupar los lugares de la pobreza, la mendicidad ambulante y las condiciones de vida de la imagen clásica del medioevo maloliente. El arrinconamiento de estos pobres en determinados barrios se ve convalidado, en algunos casos, por el trazado de las calles que van paulatinamente parcelando la ciudad, de acuerdo con las pautas de la renta del suelo y de la separación tajante entre menesterosos y pudientes (Kirschenmann & Muschalek *op.cit.*, 14-21). No obstante, Eric Hobsbawm contradice en parte esta visión de los barrios medievales, cuando tipifica así a la ciudad de la Edad Media:

> "La ciudad era un conjunto cultural [...] dirigentes y pobres parásitos vivían en una especie de simbiosis. Ni siquiera era preciso tanto como ahora que ambas clases estuviesen separadas. La metrópoli medieval o absolutista tradicional no tiene barrio bajo: los barrios pobres y los mercados callejeros estaban contiguos a los palacios" (Hobsbawm 1983, 176).

Sin embargo, se consideren o no «barrios», había partes amuralladas dentro de la ciudad, que formaban subterritorios autónomos, verdaderas «islas», al decir de Lewis Mumford (1966, 375-376), quien las consideraba «a escala humana», con las típicas calles irregulares de la ciudad medieval, de interacción intensa entre sus vecinos. Y este aislamiento, en muchos casos en torno al pa-

lacio del señor feudal, hace posible la protección de estos poblados, inicialmente dispersos, de las invasiones «bárbaras» del Norte, reconvirtiéndose en centros urbanos que a poco se identifican a partir de esa centralidad y pasan luego a conformar el centro de la ciudad, con ciertas funciones destacadas, como la comercial o industrial-artesanal (Mumford 1959, 12).

LA CIUDAD MODERNA INDUSTRIAL

En forma opuesta, hacia el final de la Edad Media, las ciudades europeas se transformarán profundamente en términos morfológico-infraestructurales y en cuanto a sus identidades sociales a partir del declive de las autonomías mencionadas por la internacionalización del capital, el desarrollo del mercantilismo y la expansión colonial proveedora de materias primas. Y también se corresponde con este declive la pérdida de la ciudad como hermandad, con su símbolo religioso identificatorio y proteccionista, si bien es esta identidad la que se proyectará en las partes de la ciudad moderna, sus barrios, con sus patronos, su liturgia, fiestas e íconos, pero sin la rigidez estructural del barrio medieval.

Como eje de caracterización de la ciudad moderna se condensan las asociaciones con sus mismas autodefiniciones, ya que es la modernidad la que instaurará el mismo discurso que la construye como tal, si bien los antecedentes de estas imágenes se constituyeron –como vimos– a partir del fenómeno urbano inicial. Así lo enumera Mumford: la ciudad moderna es sinónimo de *civilización, cultura (refinada, erudita, libresca, de arte superior)* y ámbito *excelso de la libertad del individuo*. Se la asocia a las instituciones, símbolos y normas de conducta más cercanas a la «perfección» civilizada y, en términos ideológicos, a todo sistema de orden y a la idea de destino, «donde el ritual se transforma en drama activo de una sociedad diferenciada y consciente de sí misma» (Mumford 1959, 12). Como «obra cumbre del arte humano», «modeladora de la mente», «haz rico de significado social» y «forma y símbolo de una relación social integrada», crecerá, se multiplicará y, aún dentro de su puja con las rémoras feudales, seguirá vertebrándose en el sistema de asentamiento humano propio de la era moderna.

El mayor brillo de la ciudad moderna estará dado por su fenomenal crecimiento, en torno al desarrollo y concentración del comercio y sobre todo la industria. El siglo XVII verá muchas ciudades de Europa que duplicaron en poco tiempo su población, aumentando su superficie y su densidad.

Si bien podría establecerse que la ciudad aumenta su población, teniendo en cuenta sus límites anteriores, el fenómeno producido es en realidad una variación en su misma identidad, ya que la radicación de industrias atrae población

que conforma la fuerza de trabajo tanto industrial como comercial, produciendo unificaciones de poblados hasta ese momento relativamente autónomos e identificables y, por lo tanto, nuevos centros urbanos más extensos. Además, la concentración y centralización dan como resultado también la expansión de la alfombra urbana espontánea en términos de suburbios, con la absorción de aldeas próximas, con consecuentes procesos de cambios de identidades vividas como «pérdidas». En tanto, las reconversiones de usos se daban con los primeros intentos por regular la radicación de industrias en lugares residenciales y la construcción de viviendas, lo que trastoca también las relaciones vecinales y la comunicación urbana en general. El fenómeno más típico es el traslado de las clases sociales de lugares distintivos en cuanto éstos dejan de serlo. La nobleza amplía la ciudad al mudarse a otros lugares no «invadidos por la plebe», pero lleva siempre a sus sirvientes a vivir en sus sótanos o en los tugurios, que dejará a su paso cuando se retire a otros lugares a respirar aire más puro.

Un suburbio o una parte del centro no *aumentan* ni en ellos *crece* (metáfora biológica) la población, sino que ese acto es la constitución misma del suburbio y de esa parte como algo distintivo del todo *ciudad*. Y el paradójico crecimiento de la ciudad moderna, sobre todo industrial, implica la coloratura propia de los sectores sociales que la conforman: fuerza de trabajo cada vez más hacinada y habitante de míseras viviendas, consumidora obligada de desechos y servicios ausentes, de barrios contaminados por el humo de la misma industria que los constituye, pero creciente por su atractivo como fuente de trabajo y oportunidades mayores que los lugares de origen de las masas del campo.

Lo que crece con la modernidad es el capital, en la medida que crece el trabajo que lo produce. El primero se asienta en el *valor* y el otro habitará esos barrios obreros.

El proceso urbano de las ciudades europeas toma la forma de un ordenamiento que suele caracterizarse como *espontáneo*, equivalente al desarrollo de las relaciones del mercado inmobiliario sobre la base de la renta del suelo, y opuesto a algún atisbo de planificación que, sin embargo, otros autores señalan como parte del crecimiento de esas primeras ciudades modernas del siglo XVII. Este fenómeno de *orientar* la urbanización tuvo como principal eje u objetivo la segregación. En París, por ejemplo, ya desde 1549 se trató de orientar la separación de los barrios poblados de familias trabajadoras de inmigrantes de las residencias lujosas del centro, y lo mismo se señala para Amsterdam.

¿De qué manera?: mediante regulaciones que prohibían la construcción de determinadas edificaciones en determinadas zonas consideradas distintivas desde el punto de vista de las clases dominantes; y también apelando al diseño

del espacio urbano, con las grandes avenidas y bulevares, a partir del ensanche de las avenidas y calles, cuyo propósito estructural consistía en garantizar la comunicación de sectores sociales homogéneos, descontaminados de las clases trabajadoras, de los barrios obreros donde se concentraba todo aquello que conformaba lo que la burguesía despreciaba y quería ocultar. En forma complementaria, esto implicaba establecer fronteras internas de clase dentro de la ciudad, y facilitar el control represivo del disturbio social.

El temor a las insurrecciones no será mayor que el fastidio por la molesta presencia del pobre cerca de la residencia burguesa. El primero se neutralizará con la construcción de las grandes avenidas y los grandes parques desde donde se pueda usar la artillería contra las masas. Y para los momentos de calma se utilizará a los agentes de policía reclutados en los mismos barrios pobres (Hobsbwam 1978).

La arquitectura palaciega, la urbanística principesca y la estrategia militar de seguridad reflejada en el trazado de calles y avenidas marcan la ciudad industrial moderna con el sello del ejercicio del Estado absoluto y soberano. El diseño de las ciudades era reflejo del miedo a los pobres y mendigos de parte de los nobles y reyes. Cálculos de la época dan cuenta de que un 60 % de la población de París estaba compuesta por mendigos e indigentes y un 30 % no llegaba a nutrirse lo suficiente, mientras un 9 % vivían en forma acomodada y sólo un 1 % se hallaban en «buena situación» (Kirschenmann & Muschalek *op.cit.*, 24).

El mecanismo prevalente en la relación urbana básica, la vivienda, tenía como base la imposibilidad de los asalariados de acceder a la propiedad, por lo que los alquileres se constituían en el sistema establecido de doblamiento y de posicionamiento respecto a las fuentes laborales. Las que podían alquilar, en consecuencia, eran viviendas dejadas por los ricos, que se mudaban –como dijimos– a la periferia más pura. Y como consecuencia lógica, se producían las subdivisiones de esas grandes mansiones, en unidades menores, concentradoras del hacinamiento y las condiciones de habitabilidad más míseras y marcadas por el desorden y la disrupción social:

> "una cristalización del caos; el desorden se solidificó formando barrios miserables y los distritos fabriles [como] áreas de perturbación social" (Mumford 1959, 15).

La paradoja de la ciudad industrial es que provoca tantos problemas como las mismas características que la diferencian de la ciudad medieval y sirven para ponderarla. En efecto, el desarrollo industrial y el acceso a la relativa estabilidad del salario y a oportunidades no serviles, negadas en el medio rural, representan, al mismo tiempo, las virtudes de la ciudad industrial y sus mayores causas de problemáticas de todo tipo, materiales y culturales. Como señalan Castells y

Henri Lefebvre, la industrialización que impulsa la urbanización creciente como modelo, paradójicamente tiende a hacer disminuir la autonomía institucional y social (dada por la identidad espacial y cultural) de las ciudades.

> "Efectivamente, la constitución de la mercancía como mecanismo base del sistema económico, la división técnica del trabajo, la diversificación de los intereses económicos y sociales en un espacio más amplio, la homogeneización del sistema institucional, ocasionan la desaparición de la fusión entre una forma espacial, la ciudad, y la esfera de la dominación de una determinada clase social, la burguesía" (Castells op.cit., 21).

Como describimos en otro lugar (Gravano 2003), en la ciudad industrial se equiparan los problemas del perseguido económico y militar, del expulsado del campo, del obligado al paro forzoso, del mendigo y del pobre, aunados todos como *problemas de la ciudad*, cuando –precisamente para ellos– la ciudad aparece como la *solución* de sus males. Como señalan Kirschenmann & Muschalek, «los beneficios de los tiempos modernos no tenían validez para estos grupos de población» (*op.cit.*, 23). La historia de las ciudades es la historia de la pobreza y de las clases trabajadoras, de sus luchas, derrotas y victorias. Y en la ciudad de la Modernidad el panorama social se traduce en pobreza, migración y hambre, junto a libertad, trabajo, salario e industria. La Modernidad queda, de hecho, definida sobre la base de la posibilidad del goce de sus beneficios y la restricción y exclusión de éstos para las grandes mayorías.

Emerge de este contexto lo urbano como objeto de intervención, de análisis, de preocupación. Pero paradójicamente la asunción de la problemática específicamente urbana será la que provoque un mayor número de respuestas alternativas *generales* desde los reformadores sociales o utopistas, quienes pondrán en el tapete la cuestión del *para quién* de la ciudad, desde donde se gestarán, a partir de esa época, respuestas alternativas para las que la ciudad adquirirá el valor de escenario ponderado en la discusión sobre las utopías sociales. Por eso se desembocará, en el siglo XIX, en el planteo de «las grandes esperanzas», en oposición a las cada vez más explícitas denuncias contra la ciudad industrial (Benevolo 1967, 30).

LO URBANO COMO PROBLEMA

El sistema liberal dominante en los países industrializados de Europa pone al descubierto –quizá por primera vez– una de sus falacias más profundas, al tener que comenzar a restringir su libre albedrío en el uso de los espacios urbanos mediante algunas reglamentaciones con vistas a mejorar las condiciones de vida de los obreros. Esto ocurre ya a mediados del siglo XIX en Inglaterra (Sato 1977, 13), pero pronto se instalará como la contradicción que motorizará el surgimiento de la ciudad como problema y finalmente una nueva ciencia:

> "El tema de la ciudad se convierte en el problema urbano. La historia de la urbanística moderna demuestra que el asunto abordado es siempre un problema a resolver" (íbid., 18).

La conciencia sobre la ciudad proviene de la constatación –tanto de parte de los patronos como de los obreros– de los problemas urbanos, principalmente el de la vivienda de los trabajadores y, correspondientemente, de la constatación de su mísero apiñamiento en los barrios obreros de la ciudad. Como reconocen los historiadores:

> "Paulatinamente, se vio [desde la burguesía] que era de todo punto necesario mejorar las condiciones de la vivienda. No se trataba de una mera cuestión humanitaria, sino de rendimiento y por lo tanto de ganancias: los obreros, alojados como es debido, trabajan mejor" (Fohlen 1965, III, 52).

> "La comprobación de las incomodidades de la ciudad industrial, y la protesta de sus habitantes, se perfilan, pues por el momento, en un vacío ideológico que deja a la sociedad de los primeros decenios del siglo XIX temporariamente carente de instrumentos para corregir en la práctica esos males: las antiguas herramientas, insuficientes y desacreditadas; las nuevas, todavía no individualizadas" (Benevolo 1967, 46).

Subyace a este surgimiento de lo urbano moderno como problema la irrupción de la clase obrera y del movimiento obrero en el anaquel histórico de lo *necesario-distinto*, para la visión dominante de la época: los distintos peligrosos, la "turba urbana". En términos estructurales, el salario jamás pudo cubrir la totalidad de las necesidades para la reproducción de la fuerza de trabajo. Y a

pesar de la extorsión permanente de la amenaza de paro cíclico capitalista y el despido consecuente, se hacía necesario para la burguesía mejorar las condiciones de vida de la clase obrera, ya que la reproducción del trabajo era condición para reproducir el capital. Sin viviendas, por ejemplo, no habría siquiera obreros que explotar en un presente próximo y menos en el futuro. La problemática urbana se va instaurando, entonces, en la agenda del manejo de lo público, al servicio dominante del capital, pero teniendo como destinatario formal al conjunto de la población.

UTOPÍAS ANTI-URBANAS

Una primera paradoja de los estudios urbanos es que surgen a la par de posiciones que ven su objeto como un problema y se plantean (al menos las primeras aproximaciones) salir *por encima del laberinto*, oponiendo a lo urbano utopías antiurbanas. En efecto, en forma simultánea al surgimiento de lo urbano como problema aparecen las posiciones antiurbanísticas. Esto se da porque confluyen dos cuestiones. Por un lado, el deterioro material de las ciudades en cuanto a las condiciones de reproducción recién mencionadas, de las que se van a ocupar los técnicos que toman la dimensión física de lo urbano. Por el otro, se comienza a plantear –como decíamos– una agenda pública, con interrogantes sobre las posibilidades de una vida genéricamente humana en la ciudad, dando lugar a los abordajes morales acerca de lo urbano, como plataforma de las posiciones de los utopistas.

Estos eran reformistas, la mayoría intelectuales e incluso filántropos, que el siglo XIX había visto emerger de la herencia filosófica iluminista. Eran críticos de la sociedad industrial y progresistas en lo político. Como tales ponderaban a la ciudad como «agente de civilización», pero afectado por una enfermedad cuyo síntoma más evidente era la miseria y las condiciones de vida de los sectores trabajadores, localizada en los barrios bajos. Partían de un cuestionamiento de las premisas generales de lo urbano como problema, sobre la base de necesidades no satisfechas en la vida de los obreros en las grandes ciudades, e incluían de hecho la teoría urbana dentro de la teoría y la práctica de su concepción de la política.

En rigor a la verdad, ideas, e incluso utopías, acerca de la vida ciudadana –coincidente con la noción de civilización– no aparecen por primera vez en el siglo XIX: Platón, Aristóteles, Tomás Moro, Campanella o Francis Bacon pueden citarse como antecedentes. La novedad de las utopías del siglo XIX es que trataron de concretarse, y que se levantaron como parte de una redención de un sector o clase, aun cuando se encubriera esto último, sobre todo como

categoría estructurante de los procesos sociales. La sociología funcionalista norteamericana posterior (principios del siglo XX) trabajaría con tipificaciones apuntando al mismo fenómeno, con otro tipo de conceptos (clase baja, media, alta, negros, *slum* o barrio «bajo», «sociedad mayor», etc.).

La gran mayoría de los especialistas consideran las formulaciones utopistas como resultado de la lucha de clases en la era industrial, y lo urbano y la urbanística como hijos de los conflictos sociales de principios del siglo XIX, cuyo hito más notorio fue la matanza de obreros en Peterloo (Manchester, Inglaterra) en agosto de 1819, cuando la plaza y el espacio público se instituyeron como el lugar a ocupar por la movilización proletaria y a reprimir trágicamente por el poder del Estado.

Tanto la comunidad del filántropo inglés Robert Owen (1816) como el Falangsterio de Charles Fourier, el Familisterio de Jean Baptiste Godin o la Icaria de Etienne Cabet, en 1840, tuvieron como rasgos comunes ser idealizados como ámbitos comunitarios en equilibrio, aptos para desarrollar una vida social sin los «malos hábitos» de las ciudades, pero construidos dentro de las ciudades. Eran intentos de desarrollar economías a pequeña escala y de convivencia de lazos primarios y familiares, con un reducido número de habitantes.

Y fracasaron por pretender que en el seno de lo urbano se desarrollaran características no urbanas o directamente antiurbanas, tal como lo proponían y llevaron a cabo. Una sola destilería de whisky doméstico introducida en la comunidad de Owen fue el disparador para su crisis y desaparición.

En rigor, esas comunidades nunca dejaron de ser aldeas agrícolas, con una pretendida autosuficiencia económica y con una vida social basada en el cooperativismo y comunitarismo. No es casual que fueran éstos los fundadores del movimiento cooperativista.

El aspecto general que tenían era el verde vegetal y la armonía de formas y funciones. Y para las viviendas se proyectaron grandes casas colectivas con servicios centrales, aptas para el desarrollo de relaciones primarias. Si bien el proyecto de Fourier aporta a lo que después serían los reglamentos edilicios de pleno siglo XIX, su concepción de la comunidad se opone a la existencia de la ciudad moderna y desordenada, pero no plantea en forma concreta que ésta vaya a desaparecer, ya que la supone coexistiendo con su comunidad, aunque entorpeciéndola.

Estos fracasos han sido históricamente considerados, sin embargo, como avances de visiones alternativas acerca de la ciudad como sistema de convivencia. Pero queda claro que la razón principal de las frustraciones de estos intentos utópicos comunitaristas fue su pretensión de construir islotes sociales de valores opuestos a la ciudad industrial dentro de las grandes ciudades industriales.

DIALÉCTICA DE LO URBANO

«Federico Engels puede ser considerado como uno de los fundadores de la sociología urbana» (Choay 1976, 17). Coinciden en esto numerosos especialistas. Es que en su libro de 1845, La situación de la clase obrera en Inglaterra, Engels describe las ciudades en términos dialécticos. Para ello, además de la documentación bibliográfica y testimonial (como los informes policiales, judiciales y material de periódicos) pasó meses recorriendo las ciudades, principalmente los barrios obreros. De la ciudad va a hacer notar su carácter de vidriera explícita en donde, como en ningún otro lugar en la Historia, «aparece tan vergonzosamente al descubierto» el «sórdido egoísmo» de la sociedad capitalista, para la que el fenómeno urbano es lugar histórico. La «vida de locura», el «tumulto de las calles», la «brutal indiferencia», las «mil fuerzas latentes [que] han debido quedar irrealizadas y oprimidas» para que el capitalismo se pudiera desarrollar. Para Engels, la ciudad industrial no es desordenada sin una lógica. Critica el caos urbano partiendo de la base de que es el resultado de una lógica históricamente construida, causada por el orden social capitalista industrial. Para él el «caos» urbano tiene una explicación, que reside en el sistema económico que lo produce y no constituye una realidad en sí, en términos puramente específicos o «urbanos» fuera del proceso social y económico. Porque para Engels, como para Marx, la ciudad es el resultado de la estructura económica. La forma espacial resulta ser una variable dependiente de la social. Por eso denuncia la situación de extrema pobreza de la clase obrera como resultado de la explotación del capital y su consecuencia en la distribución y apropiación desigual del espacio urbano, principalmente su condicionamiento para la reproducción necesaria de la fuerza de trabajo. No se limita a la simple descripción de la situación de miseria en la vivienda obrera, sino que establece la relación que luego irá a categorizarse como segregación urbana:

> "La ciudad está construida de modo que puede vivirse en ella durante años y años, y pasearse diariamente de un extremo a otro, sin encontrarse con un barrio obrero o tener contacto con obreros [...] Esto sucede principalmente por el hecho de que, sea por tácito acuerdo, sea con intención consciente y manifiesta, los barrios habitados por la clase obrera están netamente separados de los de la clase media" (Engels, op.cit., 64).

Las grandes avenidas cortan interesadamente la ciudad y permiten que los vehículos burgueses y aristocráticos pasen por el margen de los míseros barrios obreros sin tener que verlos, y así puedan, de esta forma,

> "esconder a los ojos de los ricos señores y de las ricas señoras de los estómagos fuertes y de los nervios débiles, la miseria, la inmundicia que constituyen el porqué de su riqueza y de su lujo" (Ibid., 65).

Engels plantea la reforma urbana, en lo que se refiere a la vivienda de las familias obreras –según Choay–, un tanto pragmáticamente:

> "Por ahora [dice respecto al problema de la habitación de la clase obrera], la única tarea que nos incumbe es hacer un simple remiendo social» ... y propone «instaurar pura y simplemente a los obreros en las viviendas y en los barrios cuidados de los burgueses" (Choay, op.cit., 35).

La forma de distribución socio-espacial de la ciudad industrial –que será teorizada por los sociólogos de Chicago– es lo que Engels llama «hipócrita manera de construcción», por la cual

> "...se pueden apreciar fácilmente desde las calles principales los barrios circundantes, pero no así los verdaderos barrios obreros...[en un proceso de] exclusión tan sistemática de la clase obrera de las calles principales [como] un velo tan delicado sobre todo aquello que pueda ofender la vista y los nervios de la burguesía" (Engels, op.cit., 65).

Como puede verse, se diferencia de los utopistas al señalar la causa de la miseria en la ciudad: el sistema capitalista. Y para él, las marcas de la pobreza, es decir, los barrios obreros, indican a la vez la relación dialéctica dentro de las partes de la ciudad: es la miseria de los barrios obreros la que posibilita la existencia de los barrios ricos.

Y esta crítica de Engels hacia la condición capitalista de la ciudad moderna se ve reflejada a su vez en su afirmación de ella desde una perspectiva histórica, ya que es en la ciudad industrial donde el trabajador se va despojando de las características servilistas de las condiciones de vida rural. Schorske señala al respecto que

> "La actitud de Engels respecto a la ciudad moderna es paralela a la de Marx frente al capitalismo [...] Marx rechazó el capitalismo desde una perspectiva ética, por su explotación del obrero, y lo afirmó, desde el punto de vista histórico, por el proceso de socialización de los medios de producción que desencadena. Del mismo modo, Engels denunció a la sociedad industrial como la escena de la opresión, aunque la afirmó históricamente como el teatro por excelencia de la liberación proletaria" (Schorske 1987, xii).

Como han destacado numerosos especialistas (por ej. Harvey 1977), la relación directa entre las luchas de clases de la Edad Moderna en Europa y el surgimiento de lo urbano como problemática está signada por el cuestionamiento y la afirmación de la ciudad industrial. La ciudad «sirve» tanto a la reacción como a la revolución:

> "Como capital, organiza las dominaciones del mismo modo que incuba las revoluciones. En Europa, las jornadas revolucionarias desde el siglo XVIII hasta el siglo XX tienen como marco el paisaje urbano. La Comuna de París de 1871 ilustra, en su ambi-

> güedad, ambos aspectos políticos de la ciudad: proclama la autonomía de su institución comunal y cuestiona el orden establecido" (Roncayolo 1988, 105).

Lo urbano, entonces, se constituye como problema a partir de la contradicción principal entre el desarrollo de las fuerzas productivas del capitalismo industrial –y su localización netamente urbana– y las necesidades de su propia reproducción como capital a través de la reproducción de la fuerza de trabajo en las cercanías de esas locaciones, mediante el desarrollo de sistemas de infraestructura, consumos colectivos y servicios, esto es: el valor de uso de la ciudad misma.

Esto propicia la emergencia de contradicciones entre ese valor de uso y las condiciones de apropiación desigual y dominante de esos espacios y servicios. Su resultado es que el capital necesita a la ciudad pero no garantiza su reproducción ni su mantenimiento, y el crecimiento de ella misma sólo está en relación con la propia racionalidad de acumulación y apropiación del plus, por medio de la renta del suelo (valor de cambio) dentro del mercado inmobiliario (cuyo hito morfológico emblemático lo constituye el «rascacielos») y el manejo de la gestión de esos servicios de acuerdo con sus intereses, a partir de –y también en contradicción con– las regulaciones.

La permanente re-forma de la ciudad queda así a merced de esta puja de intereses y utilización de los aparatos de Estado urbanos.

Llamo excedente urbano al producto del proceso de apropiación desigual de la estructura urbana (espacios públicos y privados, servicios de consumos colectivos). Esto sólo puede explicarse por medio de la noción de *negatividad* –en el sentido hegeliano del término– que nos ubica en la necesidad de pensar la ciudad por lo que la ciudad no brinda a los mismos sectores que la producen; por lo que oculta de esta situación; por lo que quita junto a lo que da; por lo que segrega al mismo tiempo que se proclama la integración por ella misma como un todo, por lo que no es para todos sino para un sector dominante; por lo que ella misma, como sinfonía espacial socializada de sistemas de reproducción necesaria, conlleva como contradicción interna.

EXCEDENTE URBANO COMO CLAVE

Lo que venimos compartiendo en los dos capítulos anteriores se sintetiza en este concepto de apropiación del excedente urbano, como parte de un enfoque histórico-simbólico-estructural de lo urbano. Histórico, porque lo urbano es un resultado y se inscribe en un proceso total dentro de las producciones humanas, no natural ni fuera de las contradicciones que lo constituyen en términos estructurales y lo condicionan en función de determinaciones y desafíos de cada época. Simbólico, porque nada de lo urbano deja de existir en una dimensión vivida, interpretada e imaginada por actores sociales, desde racionalidades y sensibilidades también históricamente construidas.

Para ello se requiere tomar como objeto más a lo urbano como sistema que a la ciudad como mero escenario, y al concepto de apropiación del excedente urbano como eje conceptual principal.

DE LO REMOTO A LO CONTEMPORÁNEO EN LA APROPIACIÓN DEL EXCEDENTE URBANO

Como se vio en los capítulos anteriores, lo urbano se marca históricamente a partir del surgimiento de las primeras ciudades, pero este surgimiento es el resultado de un proceso que se estructura sistémicamente en función del desarrollo de las fuerzas productoras de alimentos, gracias a las tecnologías de domesticación y almacenamiento de granos (y en algunos casos de ingeniería de sistemas de regadío), que hicieron posible la apropiación de un excedente de alimentos por una clase social (inicialmente de mercaderes) que se constituyó como dominante en este mismo proceso de explotación de los productores directos.

Del incremento de intercambios y acumulación se salta cualitativamente al proceso de apropiación por la ciudad de lo producido en el campo. Pero no por una mera diferencia de patrones de asentamiento, sino por el dominio de parte de castas y clases urbanas hacia las comunidades campesinas y hacia el interior

de sus propias ciudades, construidas ediliciamente en función de nuevas tecnologías de traslado de materiales.

Se tornan así necesarias la centralización institucional y la conformación de un Estado administrador de la apropiación, capaz a su vez de proteger, mantener y acrecentar ese poder mediante la fuerza militar en competencia con otros centros imperiales. Se produce la edificación material de las ciudades amuralladas que conlleva la sedentarización y la aglomeración de una creciente población, como fuerza de trabajo estable.

Se constituye así el principio del desarrollo de estas ciudades en las que se destaca, además del fenómeno básico de expropiación del excedente de producción de alimentos, la relación entre la forma física y su significación dentro de la estructura simbólica y la cosmovisión de quienes las planificaron y principalmente las construyeron. Éstos últimos fueron forzados migrantes (esclavos en su mayoría). La noción de ciudadano (en masculino y sólo para propietarios) los excluye y naturaliza mediante un imaginario dominante que pretende limar sus heterogeneidades de origen al amparo de identidades urbanas autoconcebidas como centrales y hegemónicamente corporizadas en sistemas de creencias que funcionan como instrumentos de homogeneización simbólico-ideológica.

Según esta perspectiva, entonces, lo urbano, en su constitución histórico-estructural y simbólica, se sintetiza en el desarrollo de las fuerzas productivas y la producción del excedente de alimentos del campo y su apropiación desigual por castas libres y ociosas de la ciudad (Singer, 1980). Desde un principio se produce la segregación social dentro de esa comunidad identitaria urbana espacio-estatal, volcando hacia su interior el mismo proceso de apropiación de excedente, no ya de productos primarios, sino del uso mismo del espacio en forma asimétrica y desigual.[1] Paradójicamente, en la ciudad prepondera la imagen de una unidad espacial por sobre la real heterogeneidad producida por la división de clases dentro de esa unidad.

Singer coloca –con Marx– la oposición entre campo y ciudad como un "efecto secundario, 'superestructural'" de la división en clases, y destaca que

> "La producción de un excedente de alimentos es una condición necesaria pero no suficiente para el surgimiento de la ciudad. Además, es necesario que se creen instituciones sociales, una relación de dominación, y por último de explotación, que asegure la transferencia del campo a la ciudad" (1980: 9).

A esto se sumaría la necesaria participación diferenciada en especializaciones, rangos y oficios. La ciudad se desarrolla, en síntesis, "como *resultado* de un

1 He sistematizado la diferenciación de los barrios de familias de artesanos y esclavos dentro de las primeras ciudades en Gravano, 2003: 44-57.

proceso de constitución de una clase que, por ser dominante, está libre de las obligaciones de la producción directa" (ibid.), y sobre la base de la articulación entre esos roles básicos: burócratas para administrar la apropiación, guerreros para proteger al conjunto y ejercer el control en el proceso de apropiación de excedentes a otras comunidades, mediante la conquista, y sacerdotes para hegemonizar ideológicamente la comunidad propia, encubriendo y naturalizando la estructura desigual y la explotación.

Dando un salto entre lo remoto y lo contemporáneo, nos encontramos con la colocación de excedentes financieros en lo que se podría llamar la urbanización parasitaria de la actualidad. En su *Ciudades rebeldes*, David Harvey explica en forma diáfana la apropiación de excedentes como componente estructural de lo urbano y del proceso dialéctico de la urbanización contemporánea:

> "Desde siempre, las ciudades han brotado de la concentración geográfica y social de un excedente en la producción. La urbanización ha sido siempre, por tanto, un fenómeno relacionado con la división en clases, ya que ese excedente se extraía de algún sitio y de alguien, mientras que el control sobre su uso solía corresponder a unos pocos ... Esta situación general persiste bajo el capitalismo, evidentemente, pero en este caso se ve sometida a una dinámica bastante diferente. El capitalismo descansa, como nos explicaba Marx, sobre la búsqueda perpetua de plusvalor, cuyo logro exige a los capitalistas producir un excedente, lo que significa que el capitalismo produce continuamente el excedente requerido por la urbanización. Pero también se cumple la relación inversa: el capitalismo necesita la urbanización para absorber el sobre producto que genera continuamente. De ahí surge una conexión íntima entre el desarrollo del capitalismo y el proceso de urbanización" (Harvey, 2012: 21-22).

En su *Espacios del capital*, afirma su posición epistemológica sobre lo urbano, entendido como el entorno construido que "interioriza las relaciones contradictorias inherentes a la acumulación de capital" (2007: 95).

> "La creación de un entorno construido bajo el capitalismo depende de la existencia de un excedente tanto de capital como de trabajo, excedente definido aquí como los recursos desempleados en relación con las necesidades inmediatas. Una de las tendencias inherentes del proceso de producción capitalista es la sobreacumulación, la producción periódica de tales excedentes" (ibid.).

Esto significa, para Harvey, que la dinámica interna de la acumulación crea periódicamente condiciones favorables a la inversión y el desarrollo inmobiliario especulativo.

Ya en un artículo titulado "La libertad de la ciudad" (2008) había explorado la relación entre el problema de la reubicación del excedente de capital y las transformaciones del espacio urbano a una escala cada vez mayor, refiriendo a los flujos de capital financiero y sus inversiones en procesos de modernización y

gentrificación y sus efectos en la segregación, la represión urbana y el deterioro de los derechos y las libertades contemporáneos en las ciudades. Todo esto se acentúa en la urbanización de la globalización neoliberal, que describe en procesos concretos contemporáneos, junto al desarrollo de las luchas en su contra. "La urbanización, podemos concluir, ha desempeñado un papel crucial en la absorción de excedentes de capital" (2008: 45).

Refiere Harvey al mismo fenómeno que muchos especialistas de la urbanización latinoamericana describen como "subordinación de la acumulación de capital, y la transferencia de buena parte del excedente a las economías centrales, frenando el desarrollo de las fuerzas productivas y limitando el dinamismo local" constituyendo la base del *ejército industrial de reserva*, tal como afirma Pedro Pirez (2013: 48). En la misma sintonía, Emilio Pradilla Cobos apunta a la colocación de excedentes en forma de capitales financieros incluso para viviendas de interés social en las periferias urbanas latinoamericanas, paralelamente a procesos de privatización de espacios públicos y "procesos de verticalización emprendidos por el capital inmobiliario-financiero" (Pradilla Cobos, 2014: 43). Y es útil cómo interpreta las "condiciones generales del proceso social de producción –transporte, comunicaciones y almacenamiento–" tratados por Marx en *El Capital*, "que integran a muchos otros elementos considerados urbanos hoy en día" (íbid.). Focaliza en la hegemonía del capital financiero y su fusión con el capital inmobiliario, la consiguiente pauperización de la fuerza de trabajo y la segregación socio-territorial, junto a la desigual apropiación de las nuevas tecnologías.

La constitución y apropiación de excedentes se halla, en consecuencia, en los principios antiguos de lo urbano y en la contemporaneidad de la globalización del capitalismo financiero.

NEGATIVIDAD DEL SISTEMA URBANO

Podríamos preguntar qué ocurrió, en términos estructurales, en los procesos de urbanización entre estos dos extremos históricos. Por ejemplo, en la Edad Media europea o en las ciudades de urbanización primaria africana (por ejemplo, las yorubas) o en los centros modernos del capitalismo mercantil y luego industrial y en la heterogénea gama de ciudades no metropolitanas actuales. Porque cabría el riesgo de pensar que, ante ese principio original ya consumado de apropiación de excedentes, lo urbano común a todos esos tipos de ciudades fuera algo ahistórico –por universal–, como una tendencia cuasi natural de asentamiento de la especie humana. Esto tendría una consecuencia importante para quienes pensamos que la realidad capitalista no es algo esencial a nuestra especie ni a nuestra sociedad, por lo que habría que problematizar que la apro-

piación de excedentes se reduzca a los procesos que conocemos hasta ahora y, en consecuencia, poder así redefinir lo urbano en términos de su registro analítico como proceso de transformación y de lo que *debería transformarse* de las condiciones actuales.

Para esto, propongo tomar el concepto de *sistema urbano* como central de la definición, para que no se confunda con el de ciudad.[2] Una definición que historice su emergencia y a la vez contemple su universalidad como construcción no natural ni inevitable en las condiciones del capitalismo. Porque es recurrente encontrar definiciones que dan por sentado el capitalismo como condición de lo urbano y, por lo que hemos visto, es al revés. Lo urbano precedió al capitalismo en la Historia. Pero esto si entendemos que, como estableciera Jean Lojkine (1986), lo urbano se origina en la división del trabajo *en la sociedad* y no (tal como afirmaba Manuel Castells) en la unidad de producción. En efecto, éste definía que "por sistema urbano se entiende la articulación de las instancias de una estructura social *en el interior de una unidad (espacial) de reproducción de la fuerza de trabajo*." (Castells, 1974: 280). Lojkine le criticó que, de esa manera, aceptaba como dada la distinción entre lo económico (el trabajo cristalizado) y lo social (el trabajo vivo), colocando así a lo urbano dentro del "no trabajo", o sea, de la reproducción y el consumo (Lojkine, 1986: 134).

No es casual que Lojkine distinga entre ciudad y lo urbano. Con Marx, afirma que la ciudad "de ninguna manera es un fenómeno autónomo sometido a leyes de desarrollo totalmente distintas de las leyes de acumulación capitalista: no se puede disociarla de la tendencia del capital a aumentar la productividad del trabajo socializando las *condiciones generales* de la producción, de la que es componente esencial la urbanización" (íd.: 130).

En lugar de situar a lo urbano fuera o al margen de la relación capital-trabajo, postula que "en las condiciones nuevas de desarrollo del capitalismo lo urbano es uno de los puntos decisivos de la lucha de clases, en la medida en que 'resume' la contradicción principal entre la imperiosa necesidad de desarrollo del trabajo *vivo* –y principalmente su desarrollo intelectual– y la lógica de acumulación del trabajo *cristalizado*, que tiende a restringir al máximo ese desarrollo en función de sus necesidades inmediatas" (íd.: 136). Y "esto es lo que esconde la distribución desigual espacial y social de los medios de consumo colectivos" (ib.).

Por esta distinción es que, desde el interés del capital, "los medios de consumo colectivos, en la medida en que no intervienen sino en el nivel de la reproducción de la fuerza de trabajo, se clasifican como 'superfluos' desde el *punto*

2 Sobre la base de este concepto de sistema urbano, Anthony Leeds afirmaba que "La sociedad urbana engloba a la rural" (1975).

de vista de la reproducción del capital. Su restricción entra, pues, en el objetivo mismo de la acumulación del trabajo muerto en detrimento del vivo" (íd.: 124).

Y dándole una vuelta más procesual a este desplazamiento desde la ciudad a lo urbano, Christian Topalov habla de *urbanización* más que de lo urbano. Define la urbanización capitalista desde su contradicción principal, entre el capital (que considera a la ciudad en su valor de uso, porque concentra las condiciones generales de la producción, la circulación del capital y la producción de la fuerza de trabajo) y el trabajo. Así, define el *sistema urbano* como el sistema espacial de esos procesos, en su valor de uso específico, trascendente, más complejo que las unidades que lo componen en forma separada, por eso lo define como *valores de uso complejo*, en sus *efectos útiles de aglomeración*. (Topalov, 1979: 13).

"La ciudad debe proveer al capital las condiciones de la reproducción ampliada de la fuerza de trabajo" (ibid), pero de hecho lo hace tratando de que se excluyan de la esfera del capital los sectores no rentables necesarios para la producción, para los cuales actuará, subsidiando al capital, el Estado.

En términos estructurales, entonces, lo que se pone en juego es la actuación básica del sistema urbano como condición para la reproducción del capital a través de la reproducción de la fuerza de trabajo, mediante el desarrollo de sistemas de infraestructura, consumos colectivos y servicios. El sistema urbano está formado, a su vez, por el conjunto articulado de insumos materiales y dispositivos político-regulatorios de esos consumos colectivos dentro del proceso de producción espacial de la ciudad. Por eso lo he definido, para casos concretos, como "sistema de sistemas" de provisión de esos consumos públicos (de infraestructura urbano-territorial, productiva, educativa, mediática, de justicia, salud, vivienda, seguridad, comunicación, planeamiento, información, circulación, derechos humanos, sociales, ecológicos y patrimoniales), en el que se conjugan tanto la dimensión estructural (definida como el resultado de las posibilidades y restricciones materiales de desarrollo) cuanto imaginaria (las significaciones con que los actores viven esas condiciones) (Gravano, 2016: 72).

Lo que trata de objetivar esta definición es lo urbano como proceso y como sistema más que la noción de ciudad (y sobre todo en sus hiperadjetivaciones). El sistema urbano, como conjunto de sistemas para la provisión de consumos colectivos, instituciones y espacios públicos al servicio de la reproducción social, hace a la ciudad en su valor de uso, como resultado del proceso genérico de cooperación humana, esto es, como práctica significante.

En esto reside la importancia de la unidad urbe-imagen, imagen-urbe. No es casual que las ciudades constituyan –para los imaginarios hegemónicos– el indicador de lo civilizado, de lo público y de lo político. A partir de esa constitución histórico-estructural de lo urbano, queda objetivada la matriz que com-

pone a su vez a sus opuestos y se compone por ellos: lo bárbaro, lo privado y lo oikoneano, esto es, lo opuesto a lo que la ciudad representa e instituye como su imagen y realidad dominante, verdadera "sinfonía" de la creación humana, como sintetizara Lewis Mumford (1966).

El sistema urbano es necesario para la reproducción y sistematiza al conjunto, en forma total y desigual a la vez. Las relaciones capitalistas, entonces, se contradicen con la socialización de la urbanización, ya que para el capital la reproducción plena de la fuerza de trabajo contradice su esencia de explotación y acumulación. En esto consiste la apropiación del excedente no sólo económico, no sólo material y financiero, sino del propio sistema urbano y sus componentes.

Si ya acordamos que lo urbano representa un nivel de análisis que puede ser más profundo y denso teóricamente que las resbaladizas situaciones asociadas a la ciudad hiperadjetivada del tipo "ciudad en disputa" o "ciudad en agonía", nos podemos preguntar si este eje de la apropiación de excedentes no será algo inherente a *toda* urbanización, y si no podríamos acordar en llamarlo *excedente urbano*, a secas.

Y el énfasis en el registro de la contradicción interna del proceso histórico-estructural de la urbanización nos convoca a la necesidad de instituir a la *negatividad* de esos procesos como dimensión inherente a un planteo dialéctico.

Cuando Lojkine critica a Althusser y Bálibar porque pierden la categoría hegeliana de la totalidad y de la contradicción interna, habla de "la evacuación del concepto de contradicción interna" (Lojkine op. cit.: 55):

"La contradicción interna como principio hegeliano de negatividad desaparece (en estos autores) en beneficio de la 'determinación desigual', de la 'sobre determinación'; el motor del desarrollo histórico reside entonces en la exteriorización de lo económico y lo político, como esferas o sistemas autónomos unidos por relaciones de correspondencia, desfase, desplazamiento, etc." (íd.: 57).

Propone Lojkine, entonces, un enfoque "'desde el interior'" para entender el Estado no como externo a las relaciones de producción y que desde ahí ejerce su función enmascaradora de las relaciones reales, al modo del fetichismo, con lo que nos coloca en relación con el componente imaginario que me interesa resaltar. Pondera la conciencia de los actores a partir del contraste entre lo que se enmascara y la explicación con la contradicción entre el trabajo vivo (cuya productividad es exigida por el capital) y el trabajo muerto o cristalizado acumulado por el capital.

DIMENSIONES DEL EXCEDENTE URBANO Y DESIGUALDAD

Propongo considerar el excedente urbano como eje conceptual de la condición estructural urbana *en general*, pero si fuera necesario especificar

las dimensiones en las que se constituye –dentro del sistema urbano como *sistema de sistemas*–, se podrían desagregar a) las apropiaciones de excedente expresamente productivo-económico y financiero, b) las que hacen a las condiciones generales de producción (como señalan Lojkine y Topalov) y c) las que garantizan las condiciones necesarias de los procesos de reproducción.

Estas apropiaciones se manifiestan mediante la desigualdad en su usufructo o valor de uso. Pero la desigualdad tiene como causa la apropiación del excedente urbano. En síntesis, la apropiación y, por ende, la propia constitución del excedente, actúa como eje determinante de las desigualdades que tanto afligen al imaginario de las agendas público-política y académica hegemónicas, que reducen su visión de "la ciudad" a la superficie fenoménica, en la que se describe la mera "falta de" estas condiciones, su precariedad o esa misma desigualdad sin determinación estructural.

Como eje conceptual de aplicación a procesos de urbanización concretos, el excedente urbano se podría sistematizar, como anticipé, en torno a la relación dialéctica entre 1) lo estructural, 2) lo histórico y 3) lo simbólico-imaginario.

Lo estructural remite a una composición determinada de elementos en cierta relación, pero fundamentalmente en movimiento procesual por su propia *negatividad*, es decir, por su contradicción interna y en el seno de la fragua de las contradicciones que lo constituyen, entornan y atraviesan. El sistema urbano se estructura alrededor del desarrollo de las fuerzas capaces de generar la posibilidad de producción del excedente y su apropiación, lo que implica la contradicción entre la socialización del valor de uso de esas mismas fuerzas y la apropiación forzada a partir de la constitución del valor de cambio.

Lo histórico remite a sucesiones de distintos tipos urbanos, desde la inicial concentración del poder visible dentro de las murallas antiguas hasta la globalización por la concentración tentacular de los invisibles flujos financieros. Y en ambas con la explotación como eje determinante de la apropiación. En otras palabras, la *sinfonía de la máxima creación humana* (la ciudad, de Mumford) se orquesta en torno a su más oscura negatividad: la apropiación de excedentes de esa misma ciudad como sistema urbano.

Lo imaginario remite, en un sentido amplio, al conjunto de representaciones simbólicas, icónicas y emblemáticas, junto a las racionalidades, creencias y valores que se referencian –en este caso– en el espacio urbano y cuya imagen más fuerte es precisamente la de ciudad, incluidas (o sobre todo tenidas aquí sí en cuenta) sus adjetivaciones y connotaciones.

Quedan, de esta manera, ponderadas no sólo las condiciones de cómo se vive en la ciudad, sino cómo se vive *la* ciudad, cómo se la siente, imagina, significa: en suma, la producción de sentido simbólico-ideológico de la vida urbana. Es desde

este nivel analítico del concepto de imaginarios que se aporta a la comprensión de los procesos estructurales histórico-sociales. El trabajo con los significados socialmente compartidos y en contradicción implica situar el excedente urbano en una dimensión cultural, que incluye las representaciones imaginarias y las prácticas. La ciudad significó siempre mucho más que un escenario físico-espacial y esto constituye una caución frente a los reduccionismos tecnicistas, economicistas y politicistas de concebir lo urbano. La dimensión significacional contribuye al abordaje de lo urbano dentro de la totalidad histórica y a la vez como una representación histórica, no sólo arena del plusvalor sino como algo significado, vivido y parte de la lucha por los sentidos.

El principio de fondo de mi propuesta viene a ser el anclaje en un aporte antropológico de lo urbano, sobre la base del concepto amplio de cultura, que incluye la totalidad de las producciones humanas y en cuyo centro se colocan la cooperación social, el trabajo, concebido como praxis transformadora productora de ruptura de sentidos dados, y la determinación como categoría insoslayable para una construcción de conocimiento que apunte a la transformación en términos de emancipación humana.[3]

3 En Gravano, 2016 recupero el concepto de lo público que Marx planteara críticamente en *La cuestión judía* (Marx, 1936).

LO URBANO COMO REPRODUCCIÓN DESIGUAL

POBREZA URBANA Y TEORÍAS DE LAS MIGRACIONES

Un tópico de la temática urbana como problema lo constituye la diferenciación y desigualdad en el valor de uso de la ciudad misma, o la ciudad como consumo colectivo, como dispositivo institucional-espacial para la reproducción social. Y una de las marcas de esta problemática es la segregación de las distintas partes urbanas, asociada mayormente a procesos migratorios.

Estos procesos conforman la ciudad misma en un aspecto material y social, pero son vistos desde el imaginario dominante como problemas porque las partes donde habitan los migrantes, como «otros» dentro de una imaginada ciudad unitaria, contradicen esa misma imagen de unidad.

La segunda asociación es con la pobreza urbana, que es la relación que nos interesa resaltar en este capítulo.

Paul Singer (1980) advierte que todos los sectores sociales migran o han migrado, pero la migración adquiere importancia en el contexto de los conflictos sociales en que está inserta y que ella misma pone en juego. Es, sin duda, en los migrantes pobres donde se sitúa el debate más conspicuo sobre los problemas urbanos, ya que la tendencia dominante ha sido focalizar dicha problemática en los sectores en los que aparecen sus indicadores más notorios. De esta manera, como «problema» muchas veces será visto propiamente el migrante pobre y no la situación estructural que produce la pobreza y la migración.

El fenómeno de la pobreza urbana comienza a hacerse visible (por la cantidad y concentración, no por la novedad) en los países de América Latina por las migraciones masivas a las ciudades, sobre todo a las grandes metrópolis. Familias, grupos e individuos se ubican en la periferia de aquellas, al no poder acceder a otras locaciones, conformando asentamientos de extrema pobreza y hacinamiento, por el lugar que ocupan en el sistema productivo como fuerza de trabajo, en acto o en paro forzado.

Para distinguirlo de *marginalidad*, digamos que el concepto de pobreza es una categoría descriptiva que permite calificar la condición de existencia de determinados grupos sociales, por contraste o comparación con otros grupos de la misma sociedad, correspondientes a los niveles socioeconómicos «medios» o «altos». Los pobres aparecen como estratos sociales difusamente descriptos que connotan carencias y pueden ser definidos apelando a indicadores concretos y objetivos, al estilo de los clásicos indicadores de «necesidades básicas insatisfechas», o N.B.I.

En términos de pobreza urbana, entonces, a los sectores *marginados del sistema de servicios* se agregan locaciones muy antiguas y deterioradas, como los conventillos, las vecindades (México), los inquilinatos, las pensiones, que nucleaban, dentro de una misma vivienda derruida, a varias familias. Constituyen, en conjunto, los pobres urbanos. Entre ambos conceptos hay conexiones históricas y sociales, como señala Hugo Ratier,

> "sociológicamente, las villas [miseria] son las sucesoras del conventillo. Como éstos, albergan el exceso de población que el campo envía sobre la ciudad...forman parte de las soluciones que el pueblo puede dar a sus problemas, aprovechando los resquicios que el sistema social que lo oprime, el que los expulsó de las tierras donde siempre vivieron sus antepasados" (Ratier 1972).

Desde la perspectiva cuantitativa del mapa de pobreza, «hogares pobres» son aquellos que tienen lo que se considera en forma estándar como «necesidades básicas» no satisfechas. Para caracterizarlos se considera el hacinamiento crítico, la precariedad de la vivienda, las condiciones sanitarias, la escolaridad y la insuficiente capacidad de subsistencia. Para el caso de los marginados, la ilegalidad es la característica fundacional de los asentamientos precarios o villeros, así como la ocupación irregular del espacio urbano en terrenos de propiedad estatal o privada o edificios desocupados. Están en contravención con el orden legal, siendo la erradicación (expulsión mediante la fuerza pública) una amenaza constante.

Los pobres urbanos constituyen los sectores subalternos de la ciudad. Pertenecen a la «periferia» del sistema urbano en cuanto al consumo de éste. Y son el producto de una construcción social que los segrega y estigmatiza. La segregación se manifiesta no sólo en el aspecto urbano, sino en lo social, lo ideológico y lo jurídico.

A los antropólogos les ha tocado en forma específica ocuparse de esta problemática pues se han especializado mayormente en los modos y los comportamientos que aparecen como diferenciales («otros») respecto a los parámetros dominantes, modernos, «normales» (los «unos»), matriz según la cual los grupos

migrantes llegados a las ciudades se han constituido en ejemplos paradigmáticos de encuentro con ese modelo de «otro» en el ámbito de los «unos».

La teoría de la marginalidad –que veremos enseguida– ha tomado las migraciones como parte de su punto de partida, al considerarlas muchas veces como «causas» de la pobreza en la ciudad. Para nuestro enfoque, la pobreza urbana, como emergente de la estructura social, es el problema central dentro del cual la marginalidad constituye un modo de verla y valorarla.

Las migraciones no son fenómenos exclusivamente urbanos. En forma ambivalente se colocan como articulatorias entre lo rural y lo urbano, dado que el mismo sujeto social (el grupo migrante) puede ser visto o como «campesino en la ciudad» o como «urbícola», tal como argumenta Max Gluckman, por el solo hecho de constituir un actor urbano en el presente, más que una rémora o supervivencia rural en el nuevo ámbito. Situamos las migraciones urbanas, entonces, como fenómeno constituyente del proceso de urbanización, y como parte de una dinámica que incluye tanto el flujo del campo hacia la ciudad como de la ciudad hacia el campo y entre ciudades distintas o dentro de las mismas regiones urbanas.

Los estudios sobre migraciones se sistematizaron durante el siglo XIX a raíz del notorio éxodo rural a las ciudades industriales, asociado a los fenómenos de «pasaje» de la economía doméstica tradicional a la comercial e industrial, la decadencia de las artesanías tradicionales y el desarrollo industrial capitalista, con el trabajo asalariado cada vez más presente en las ciudades junto a la presencia urbana de la mano de obra necesaria para la industria. Promediando el siglo, en Inglaterra –el primer país industrial– el 50 % de la población vivía en ciudades.

Básicamente surgieron dos explicaciones de estos procesos. Una –enunciada en 1885 por E.G. Ravenstein– pretendía establecer las «leyes de la migración» y la atribuía a una causa principal: la demanda de fuerza de trabajo de parte de los centros industriales y, como consecuencia, la apelación a la población «sobrante» en el campo para cubrir esa demanda. La otra teoría data de 1894 y establecía que las migraciones se debían no tanto a los mejores salarios que ofrecía la industria, sino al menor número de horas de trabajo que exigía y al flujo central de la vida social en la ciudad, sobre todo en cuanto a las actividades de recreación y el prestigio del estilo de vida urbano.

Al primero de estos argumentos se le criticó que también en las ciudades había comenzado a surgir un «sobrante» de población ya desde los albores del capitalismo, al no ser capaz la industria de absorber la totalidad de los trabajadores activos. La segunda teoría, en tanto, dejaría de lado factores socioeconómicos de base sobre los que se producen las migraciones (Arizpe 1985).

Lo preponderante en los primeros estudios fue considerar unilateralmente a las migraciones como traslados de un contingente desde un punto fijo a otro del espacio y focalizar el interés en las consecuencias de esos traslados en términos de «ajuste» o «integración» al centro urbano tomado como parámetro. Por otra parte, tomaban como unidad de análisis al individuo, no a los grupos, y menospreciaban el contexto social en el que se producía la migración. Por ejemplo, las condiciones domésticas, de parentesco o amistad que permitían que un grupo pudiera trasladarse y afincarse en nuevos ámbitos y el hecho de que esos grupos no rompieran sus relaciones con los lugares de origen.

Esta imagen de transición de un punto fijo y estable a otro oscurece el hecho de que la movilidad espacial es un hecho constante. Como señala Bryan Roberts (1988), la inestabilidad es propia del proceso de desarrollo de las sociedades donde se producen las migraciones, no es un fenómeno transitorio. Sería, por ejemplo, la inestabilidad relativa (como resultado de la comparación entre el campo y la ciudad) la que produciría el traslado de uno a la otra.

En los estudios clásicos no se consideraba la relación de totalidad entre la sociedad expulsora y la receptora como parte de una misma unidad, dado que se partía de la base de que había dos «tipos» de sociedades y economías, la tradicional y la moderna, una que expulsaba y la otra que atraía, funcionando ambas como variables independientes.

Al detenerse sólo en los procesos de llegada a la ciudad y sus posibilidades de integrarse o no al modo de vida urbano, se dio lugar a que se desarrollara la teoría del hombre marginal, propuesta en la década de 1930. Este sería aquel que quedaría a medio camino –en el margen– entre su «cultura originaria» y su integración (o no) a la cultura moderna o sociedad receptora.

La paradoja era que tanto la modernidad como la ciudad que recibían al migrante lo necesitaban para constituirse como ciudad y como modernidad, pero sin darle cabida dentro de los goces de la modernidad ni de la ciudad, pues se le seguía atribuyendo el ser «portador» de su cultura tradicional no urbana.

Según Jorge Balán (1982), los estudios sistemáticos sobre migraciones pueden distribuirse en tres etapas. En la primera, durante la década del cincuenta del siglo XX, tanto demógrafos como sociólogos, políticos y planificadores estudiaban qué ocurría con el migrante del campo en el medio urbano, como parte de los problemas de desajuste o desorganización, preponderando los enfoques cuantitativos, mediante la comparación entre censos de población. Los antropólogos, en tanto, constataban la migración y buscaban nexos entre el comportamiento de los migrantes en la ciudad con la cultura «originaria» de donde provenían.

En un segundo momento, durante la década del sesenta, toman auge los estudios estructurales sobre lo urbano, debido a la creciente urbanización en países en desarrollo. De esto se ocupan más los economistas y la adaptación y la «aculturación» pasaron a ser un problema económico, llamado ahora «terciarización», «urbanización sin industrialización», caracterizados como sinónimo de desempleo, asentamientos ilegales, falta de servicios y todos los signos exteriores del «subdesarrollo».

En la tercera etapa surgen revisiones conceptuales, al estudiar en detalle el supuesto polo rural y encararlo desde una perspectiva laboral (reproducción de la fuerza de trabajo), y comienzan a estudiarse entonces las migraciones parciales o temporarias y estacionales (del trabajador y del grupo familiar), los procesos de retorno, las estadías de corto plazo, la población flotante y las diversas combinaciones de residencia y trabajo. Para esto ha sido menester romper con ideas rígidas sobre la homogeneidad del ámbito rural (la sustancialización de lo folk), la marginalidad, el origen cultural como continuidad histórica, o la integración a lo urbano como algo dado o no en términos absolutos y polares. El énfasis debe estar puesto, en cambio, en el análisis de las fuentes de trabajo y la reproducción de la fuerza de trabajo en el medio urbano y fundamentalmente en concebir el subdesarrollo como un producto histórico y no como un estado natural del proceso evolutivo-social.

Entre los estudios antropológicos, por ejemplo, adquiere importancia el interés por desnaturalizar la idea de la migración como un mero cambio de residencia, para verla en toda su complejidad interna, con sus procesos y consecuencias diferentes para cada actor social, sean éstos grupos acotados por la edad, el género, la ocupación, la identidad cultural, etc. (Sanjek 1990). Y respecto al fenómeno de la marginalidad urbana, la labor de los antropólogos ha tenido valores cambiantes, dependiendo de los enfoques con que se la abordó, como se verá más adelante.

Hoy los estudios sobre migraciones no continúan mayormente colocando a éstas como "causas" de los problemas urbanos como era en la posguerra, con la articulación de los cantos de sirena de la modernización y la carrera de postas del colonialismo británico y galo hacia el imperialismo norteamericano y la posterior globalización neoliberal. Si tuviéramos que pintar un cuadro de las migraciones abordadas con enfoques cualitativo-antropológico, en la segunda década del siglo XXI los tonos predominantes serían el ocre (arena) y rojo (sangre) de refugiados huyentes de los escenarios de guerra neocolonial forzada por la industria bélica NATO-norteamericana que gobierna el mundo con matices entre halcones explícitos y tímidos y el mosaico de campos de concentración del siglo XXI (Jacob & Luedtke 2018); también el rojo de las partes ídem, con las

consabidas plagas de disrupciones de las megalópolis del primer y tercer mundo, contenedores de ese cuarto mundo en sus propios interiores, o "planeta de ciudades miseria", como lo ha titulado Mike Davis (2014), y finalmente el bermellón brillante de la crisis del mismo concepto de las migraciones en un mundo donde lo nómade resalta hoy más que la fijeza urbana de otrora (Sirkeci; Cohen & Přívara 2017).

Los ejes de análisis, sin embargo, mantienen las relaciones entre patrones generales y diversidad de procesos particulares, "gobernanza" y vulnerabilidad inherente a las poblaciones migrantes, asimilación y disrupción, integración y segregación, inclusión y exclusión, representaciones y procesos; con tópicos en torno a las identidades étnicas, memorias, mercados de trabajo, exilios, éxodos, derechos, multiculturalismo y ciudadanías globales[1].

Lo menos transitado académicamente, empero, es la comprensión de la negatividad de los procesos de traslado de poblaciones en el espectro urbano, motorizados más por necesidades estructurales del capitalismo en su faceta tardía o posmo-globalizante y sus efectos destructivos que por las motivaciones consabidas de los actores.

TEORÍA DE LA MARGINALIDAD[2]

En principio, se debe distinguir el núcleo central del concepto de marginalidad, que tiene como premisa la ciudad como un derecho a consumirla (recordemos: el uso de los servicios y consumos colectivos urbanos), a habitarla en condiciones de vida digna, del valor de la integración con las instituciones urbanas modernas. Los sectores que quedan «al margen» del cumplimiento de ese derecho y de esa integración compondrían la marginalidad urbana.

La marginalidad aparece como un problema teórico-práctico notorio a partir de la década del cincuenta del siglo XX, porque es el contexto en el cual se declaran con mayor institucionalidad que nunca hasta ese entonces los derechos universales a nivel mundial, luego de la derrota del fascismo. Entre estos derechos, se especifican en forma creciente los étnicos, de género, de libertad religiosa, de autodeterminación, de acceso a los recursos, a los que se agregan

1 Para un panorama temático de los estudios sobre migraciones, véase Organización Internacional para las Migraciones (2015), Trpin, Verónica y Ciarallo, Ana (compil.) (2016), De Cristófons Nadia & Novick, Susana (compil.) (2016).

2 Para la elaboración de este sub-capítulo he tomado aportes de la profesora María Cristina Leiro.

los que tienden a la reproducción de la vida digna, entre los que emergerá la ciudad como un consumo a reivindicar.

Sus antecedentes teóricos, como dijimos, se remontan a la postulación de Robert Park en 1926 y la sistematización de Everest Stonequist, en 1937, ambos de la Escuela de Chicago, como ya se dijo. «Marginal» sería el individuo que, como producto de las migraciones, queda sin integrarse a la nueva cultura o hábitat, permaneciendo «al margen», entre dos culturas y sin pertenecer a ninguna de ellas, hecho que le produciría trastornos y desorientación. Pero también este autor estableció que «un sistema de castas no es compatible con el concepto de marginalidad». ¿Por qué? Porque para que se considere la marginalidad, debe poder pensarse antes en que todos tienen los mismos derechos. Por eso el concepto de marginalidad se relaciona estrechamente con el de Modernidad y más precisamente con el derecho a la Modernidad. ¿Qué significa esto?

La instauración del Estado-nación moderno reconoce los derechos del ciudadano, por encima de los autocratismos y absolutismos premodernos; eso es, al menos, lo que afirma ser y garantizar el Estado. Cuando esos derechos no se cumplen, cuando no coinciden esas proclamas con la realidad, puede afirmarse que quienes quedan desprotegidos de esos derechos están *al margen*.

Esa noción de quedar al margen, de quedar marginado, sólo es comprensible si antes se parte de la premisa de que debe cumplirse con ese derecho ciudadano. ¿Y cuáles son los derechos ciudadanos? Los que se derivan del hecho de vivir en la ciudad: el derecho a la vivienda, el derecho a una vida digna, el derecho a «usar» los servicios que la ciudad brinda o debe brindar para todos, como ámbito socializado de la producción humana. Quedar al margen del cumplimiento de estos derechos constituye la marginalidad urbana. Y hay que distinguir entre estar al margen de un consumo y al margen del sistema de consumos, esto es, la ciudad misma como aparato de la reproducción.

A partir de este núcleo conceptual, el concepto de marginalidad ha recorrido un largo trecho; y su uso generalizado ha permitido también que pueda hablarse del mito de la marginalidad, como hace la investigadora Janice Perlman (1981), quien establece sin vueltas que la noción de marginalidad consiste en una serie de mitos que sirven para describir a las personas económicamente explotadas y políticamente reprimidas, que no están en realidad al margen sino dentro del sistema y son estigmatizadas por el lugar donde viven o las tareas que realizan. Junto a éste, se relacionan otros mitos como el de la integración, el de la movilidad social universal, el de la igualdad de oportunidades y el de la separación entre sectores formales e informales.

Tanto en los estudios de las ciencias sociales cuanto desde el sentido común, se ha venido asociando en forma generalizada el uso de categorías afines a la

de marginalidad como la de «excluidos sociales», «pobres urbanos», «sectores subalternos» o «populares», particularmente haciendo referencia a las problemáticas de los países del Tercer Mundo o «subdesarrollados». Se han pintado cuadros atribuidos al «compulsivo crecimiento urbano», debido a las masas migratorias internas que, procedentes de las zonas rurales, se instalan –provisoria o definitivamente– en las ciudades. Inicialmente se estudia la marginalidad como un fenómeno emergente del rápido crecimiento poblacional de las urbes, consecuencia del proceso acelerado de urbanización provocado por los flujos migratorios, refiriéndose a conglomerados de viviendas precarias y a la ocupación ilegal de terrenos fiscales y privados.

Estos conglomerados, segregados en áreas no incorporadas al sistema de servicios de gas, luz, agua, cloacas, pavimento, salud, educación, seguridad (en suma: los consumos colectivos que componen lo urbano), recibieron diversas denominaciones: villas miseria o de emergencia en Argentina, cantegriles en Uruguay, favelas en Brasil, barriadas en Perú, callampas en Chile, ranchos en Venezuela, etc.

Con el tiempo, la expresión «marginalidad» se hizo extensiva a las condiciones laborales y de vida de esos núcleos poblacionales. Implicaba también la segregación de estos sectores respecto de las estructuras del aparato productivo capitalista y, consecuentemente, la segregación respecto a los mercados de consumo de bienes y servicios. Y la noción de segregación es profundizada más tarde, haciendo extensiva la exclusión no sólo a la residencia y a los mercados de trabajo y consumo, sino al conjunto de derechos civiles, políticos, económicos y sociales.

Es importante distinguir entre la concepción de sectores a los que se denomina "marginales", esto es, aquellos a los que se atribuyen rasgos constitutivos típicos de por sí como un modelo universal de comportamientos, que se preconciben como autocausantes de sus propias condiciones de existencia, y sectores *marginados* respecto a sus derechos a usar la ciudad y sus servicios urbanos, como resultado de causas estructurales.

La primera de estas asunciones es el efecto de una base ideológica que escinde en términos dicotómicos la sociedad y que desgraciadamente ha adquirido vigencia en los años 2000 con la recurrente cita de una obra publicada en 1965 de Norbert Elias y John Scotson, *The established and the outsiders*, cuya traducción en castellano fue "establecidos y [paradójicamente] marginados" (2016). En ella se parte de confundir epistemológicamente como realidades dadas las representaciones de los actores y se las despoja de una dimensión de análisis que los articule con las relaciones estructurales. En sus descripciones de conductas y asunciones en vecindarios aledaños del centro de Inglaterra se encuentra un

muestrario de postulados culturalistas y estereotípicos, sorprendentemente con escasísimas referenciaciones empíricas para sostener el establecimiento de un modelo universal de interacciones vecinales.

El dicotomismo ideológico parece renacer cual hidra con rebautismos constantes, como excluidos e incluidos, desviados e integrados, modernos y arcaicos, a veces en forma explícita o subyaciendo a una diversidad de buenas (y malas) intenciones y voluntades académicas y políticas. Lo que intento aquí es rastrear sus relaciones con estudios urbanos basales que, aun perdiendo vigencia en sus terminologías, parecen reciclarse en un combate callado contra las fuentes engelsianas de una dialéctica de lo urbano.

¿MODERNIZACIÓN O DEPENDENCIA?

Las explicaciones acerca de la marginalidad urbana son fundamentalmente dos: las de la teoría de la modernización y las de la teoría de la dependencia. El llamado continuum folk-urbano, cuya base es la consideración de una polaridad dicotómica entre lo rural y lo urbano, entre lo atrasado o tradicional y lo avanzado o moderno, es el antecedente de la teoría de la modernización. Ésta tiene como modelo ideológico el *american way of life*, y considera que cualquier sociedad democrática puede resolver sus problemáticas coyunturales confiando en la libertad del individuo y en una sociedad que premia el mérito y los esfuerzos. Dicha teoría –desde su enfoque inductivista y su concepción dualista de la sociedad– ve la marginalidad como estado transitorio y define lo marginal por sus carencias y por el grado de desviación respecto del conjunto urbano industrial integrado. Persiste aquí la falacia de la existencia de dos sectores autónomos, regulados según leyes diversas y propias. Por consiguiente, sólo sería posible la «integración de los marginales» a través de «la modernización del sector atrasado».

La ideología modernista tiene diferenciaciones en su seno. Hay quienes hablan de «explosión urbana» y reconocen los «males» del desarrollo «desequilibrado» y «asincrónico» de la urbanización, y por eso claman por la faltante racionalidad eficientista de los gobiernos de los países de Latinoamérica, en pro de lograr la esperada «integración de los marginales a la vida urbana».

Hay también quienes consideran los asentamientos marginales como «normales» y «transitorios» dentro de cualquier proceso de urbanización; y proponen esperar la integración como algo también normal. Y hay quienes hasta reivindicarán los asentamientos marginales como reservorios de órdenes sociales particulares y muy bien organizados.

En el enfoque dominante de esta teoría, se estudia la marginalidad en sí misma como una unidad de análisis cerrada y autocontenida, siendo la estructura

social global –para la teoría de la modernización– tan sólo un dato de referencia y no una variable en relación a la cual se define la marginalidad. En Sociología, sus antecedentes son Max Weber y Talcott Parsons, que consideran el ámbito social dicotómico, segmentado en un sector rural y otro urbano, o «tradicional» vs. «moderno», que no se articulan entre sí. El sector tradicional es caracterizado por rasgos tales como «escasa o nula participación sociopolítica» y «falta de inserción en el sistema industrial», «producción familiar precapitalista para la subsistencia», «falta de integración al sistema económico capitalista», etc. Por su parte, algunas características del sector moderno serían: «individuos con capacidad de innovación y de exploración de nuevas posibilidades», «propensos al cambio», que «valoran el avance tecnológico» y se encuentran «insertos en el sistema industrial capitalista», etc.

En Argentina, Gino Germani es el principal representante de esta corriente, que será criticada tanto por sus elementos positivistas y su perspectiva ahistórica como por su visión evolucionista, al describir el pasaje inexorable de lo tradicional a lo moderno y tener una visión parcial y reduccionista basada únicamente sobre los valores y los rasgos personales de los individuos. Lo que no ve esta concepción son las diversas lógicas que atraviesan los distintos sectores sociales y el hecho de que las «oportunidades que brinda el sistema» son sumamente escasas y selectivas.

La dualidad estructural de este modelo mecanicista impide –dicen sus críticos– examinar el problema a nivel de sus causas, ya que no explicita los vínculos existentes entre el «atraso» y la «modernidad», ni contempla las formas de exclusión intrínsecas y necesarias al proceso de acumulación capitalista, que no permiten la integración (como pasaje) propuesta por la teoría misma.

A seis décadas de reinado pleno de la teoría y la ideología de la modernización, esa esperada «integración» no se ha dado, al menos en los términos en que la teoría misma imponía. De hecho, sigue habiendo villas miseria en mayor proporción e intensidad. Es más, sectores otrora bien atendidos en los servicios urbanos son hoy en día víctimas de su falta parcial de funcionamiento, hasta llegar a situaciones límites como las contaminaciones, apagones e inseguridad.

El dualismo que expresan los autores de la teoría de la modernización respecto a la marginalidad es, en general, funcional y evolucionista, y hace hincapié en precisar indicadores de desvíos o atrasos respecto de un supuesto modelo de evolución económico-social universal. En particular, en América Latina no se tuvo en cuenta que el ingreso de los países del Tercer Mundo a la economía mundial constituyó una nueva forma de dependencia que provocó la reestructuración de la economía nacional agroganadera hacia el mercado externo, la destrucción de la organización rural existente, con el consiguiente éxodo a

las ciudades, el desplazamiento de la industria nacional por la multinacional de capital intensivo, con ventajas impositivas, la utilización industrial de mano de obra calificada, la importación masiva de mercaderías y la consiguiente quiebra y desempleo, y la caída del ingreso real de los asalariados.

Estas son algunas de las características del cambio político-económico, cuyo costo recae sobre los sectores populares, a través de sus ingresos reducidos, precarios, que subsidian el capital.

La teoría de la modernización considera como rasgo inherente a los «marginales» un estilo de vida homogéneo, una recurrente apatía para «integrarse» a la vida moderna y los señala como los otros en el contexto urbano, desde un sociocentrismo que los diferencia y separa de la imagen del ciudadano «digno» de vivir en la ciudad, de «merecer la ciudad», como supo denunciar Oscar Oszlak (1992). Algunos enfoques, desde esta perspectiva evolucionista-desarrollista, han intentado ruralizar ciertos comportamientos de estos sectores y sus formas de acceso a la ciudad mediante los asentamientos y las villas. Son quienes continúan viéndolos como sujetos «tradicionales», «rurales», en un medio no propio, el urbano. En realidad, estos «nuevos» fenómenos sociales son netamente urbanos, constituyen estrategias de vida que responden a condiciones socioeconómicas y políticas caracterizadas por el déficit habitacional y laboral. Son nuevas formas de urbanización y de acceso a la vida ciudadana, que no implican estar al margen del sistema, sino que son parte de un sistema inequitativo, con un continuo proceso de "negociación" asimétrica, en donde se articulan redes sociales de índole diversa (como reclamos al Estado, instituciones y partidos políticos), a través de diferentes formas de demanda y de lucha por bienes y servicios colectivos.

La marginalidad es producto de contradicciones propias de la sociedad capitalista, de clases, orientada hacia la búsqueda de mayor rentabilidad y acumulación de capital. Podemos comprenderla, no en términos de atrasos o desajustes, sino a partir de formas particulares de integración de la población, originadas en la dinámica de la creación de excedente.

En la década de 1960, con el marco analítico del materialismo histórico, se aborda el tema del subdesarrollo del Tercer Mundo desde el paradigma de la teoría de la dependencia. Tomando como eje las condiciones históricas concretas en las que tiene lugar la industrialización en los países de economía dependiente, se señalan las diferencias existentes con el proceso de constitución del capitalismo europeo, que desde la teoría de la modernización se había tomado como modelo y meta.

El proceso capitalista subdesarrollado genera una situación de desventaja frente al capitalismo avanzado, dando lugar al dominio neocolonial. A su vez, el

modelo centro-periferia se repite en cada país, con la consiguiente explotación de los sectores marginados, en el proceso acelerado y concéntrico de acumulación capitalista.

Así, el concepto de marginalidad es revisado, desde el enfoque marxista, por el peruano Aníbal Quijano (1966), quien hoy sigue dando lugar a problematizaciones epistemológicas desde esa misma raíz. En Argentina, los integrantes del Proyecto de Marginalidad en el Instituto Di Tella, de Buenos Aires –Nun, Murmis, Marín (1968)– intentan desarrollar el concepto en el marco de la teoría de la dependencia. A través de aspectos políticos, económicos, sociales y culturales, se analiza la trayectoria histórica de los países periféricos, mostrando su vinculación de interdependencia con los países centrales. La desocupación y subocupación, consideradas hasta entonces como un elemento de la «marginalidad» de América Latina, serán el foco de atención. Estos sectores poseen su fuerza de trabajo, pero no la pueden vender, lo que los transforma en "marginales" en todos los aspectos socioculturales.

Dice José Nun –retomando la nominación de Marx– que el ejército industrial de reserva, que en la etapa del capitalismo competitivo tenía una clara función dentro del sistema (producir la baja de los salarios), en América Latina es tan grande y numeroso, que una variación en él no afecta el precio de los salarios. Gran parte de la población económica «excedente» no será ejército industrial de reserva, sino población económicamente activa *sobrante*: se convierte en masa marginal, a la que considera "a-funcional" respecto al sistema.

Esta es la explicación que da Nun de la causa de la existencia, en esta fase de capitalismo monopólico, de las ingentes masas de población urbana en condiciones de extrema pobreza y sin perspectivas de incorporarse al sistema. Se ve así a la marginalidad no como un fenómeno transitorio, sino como un elemento estructural del capitalismo dependiente.

A este estudioso se le ha criticado su confusión entre las escasas o nulas posibilidades de inserción dentro del sistema productivo capitalista y la «a-funcionalidad» de la población marginal, porque él remite la explicación sólo a la explotación directa de la fuerza de trabajo, sin considerar formas productivas no necesariamente capitalistas (aunque no excluyentes ni precapitalistas) subordinadas al capitalismo dominante –monopólico, oligopólico y transnacional– al que, de diversas maneras, transfieren excedentes y subsidian.

Estas formas son las que se denotan mediante términos como «terciarización» o «informalización», y consisten en la explotación del trabajo de sectores no asalariados ni incluidos dentro del sector formal de la economía, como los prestadores de servicios varios (sin relación de dependencia), y los mecanismos de transferencia donde la reproducción social de los trabajadores –reproduc-

ción de la vida y de la fuerza de trabajo– corre por cuenta de las unidades domésticas. El sector terciario, como se sabe, es el de servicios e intercambio, distinguiéndose del primario (minería, agroganadería) y del secundario (industrial).

El informal es el trabajo de quienes no tienen obra social, ni cobertura de ningún tipo, ni garantía alguna para su reproducción, pero a los que apelan el capital, las empresas y los grupos del sector formal cuando los contratan a bajo costo y sin comprometerse más allá de esas relaciones efímeras de explotación. Por eso, autores como Alejandro Portes consideran el crecimiento del sector terciario e informal una regresión del sistema capitalista, resultado del triunfo del capital sobre el trabajo, y la edificación del sistema formal como el resultado de la lucha social por la defensa de los derechos laborales y sociales. Lo que habría prevalecido en las sucesivas crisis de las últimas décadas sería una efectiva «desproletarización» de las clases trabajadoras y un fortalecimiento del régimen de explotación (Portes 1984).

Como afirmara la investigadora alemana Veronika Bennholdt-Thomsen (también, al igual que Quijano, con mirada crítica y vigencia en la actualidad), tanto en las teorías burguesas como en la de la dependencia, se tiende a explicar la marginalidad como excepción, irregularidad, mientras que deberíamos apreciar que ese ejército industrial de reserva, esas formas de producción para la supervivencia, de trabajo no asalariado o tercerización, aumenta progresivamente en las poblaciones que viven en la miseria. Sus integrantes no son ociosos, sino productores para la propia supervivencia.

> "[La marginalidad]... abarca relaciones de trabajo y ocupación que por su apariencia son similares a relaciones precapitalistas, pero que en esencia son el resultado del proceso de generalización de la producción de mercancía y de la industrialización en los países latinoamericanos" (Bennholdt-Thomsen 1981, 1515).

La fuerza de trabajo no asalariada, no remunerada o mal paga, es una característica estructural del modo de producción capitalista. En estas condiciones se produce y reproduce gran parte de la fuerza de trabajo, subsidiando al capital; por ello frecuentemente –y con mayor amplitud y agudeza en los países subdesarrollados– podemos observar las condiciones de explotación, sobreexplotación y expoliación.

Dentro de este sistema, la vida humana es fuerza de trabajo disponible y el esfuerzo por sobrevivir equivale a ser explotado tanto en forma directa (mediante el salario) como indirecta (desde la informalización de la economía). Y dentro de los sectores explotados hay grupos más desprotegidos aún como los niños, las mujeres y algunos grupos étnicos. Así lo describe Bennholdt-Thomsen, haciendo referencia a la sobre-explotación del ama de casa:

"Se generaliza la relación de producción del ama de casa: el trabajo para la subsistencia inmediata que no es asalariado, recompensado en forma mínima, la diversidad de actividades realizada por una sola persona que al mismo tiempo es considerada como inferior y no calificada y el trato de esa fuerza de trabajo como si fuera un recurso natural" (ibíd., 1536).

Mientras que en las décadas anteriores los estudios sociales se interesaban por el origen y las causas de la pobreza, a mediados de los setenta se desplaza el eje de atención intentando comprender cómo se reproducen aquellos sectores cuyos recursos no alcanzan para sobrevivir.

Así surge el concepto de estrategias de supervivencia, o adaptativas, o de vida, familiares, etc. Los autores coinciden en que no son arreglos coyunturales sino permanentes, desarrollados por los miembros de la unidad doméstica. Según M. Argüello (1981), entendemos por estrategias a los mecanismos y comportamientos implementados por las familias en torno a la reproducción de la vida y de la fuerza de trabajo, entre las que se incluyen las redes de parentesco y vecinales.

Los trabajos más destacados en este sentido fueron los de la chilena Larissa Lomnitz bajo el título *Cómo sobreviven los marginados* (1975), donde desmintió con evidencia empírica los enfoques que desde el deductivismo incluso de la teoría de la dependencia soslayaban las tramas de alianzas a partir de la confianza mutua y la solidaridad con que estos sectores encaraban tácticamente su sobrevivencia en los escenarios de pobreza urbana.

Debemos diferenciar por un lado las estrategias y por el otro las reivindicaciones de los movimientos sociales. Aunque, como indica Susana Hintze (1996), ambas integran un mismo proceso, desarrollado por los sectores pobres en su lucha cotidiana por sobrevivir.

Ante la constatación de estas formas y búsquedas de opciones, surge renovadamente la pregunta o la tentación de la concepción dualista. Sin embargo, en términos estructurales, hay una sola economía, no dos circuitos de mercaderías independientes. Ambas esferas se complementan y retroalimentan. Pueden existir diversas lógicas, además de la capitalista, dentro del sistema, pero siempre subordinadas a la lógica capitalista, que es la dominante.

Si para interpretar la marginalidad se requiere superar dualismos y enfoques unilaterales, para la investigación se hace necesario tener en cuenta la interrelación de las estrategias de análisis: lo histórico y lo estructural con lo económico y lo cultural. Como expresaba Néstor García Canclini –en su estudio sobre la producción, la circulación y el consumo de artesanías–: en los estudios sobre fenómenos de «marginalidad», es necesario analizar conjuntamente lo económico y lo simbólico, la producción y el consumo, los cruces entre lo rural y lo urbano,

la historia intrínseca de los procesos de marginalización y la resignificación que opera sobre ellos la estructura social. El estudio combinado de estas dimensiones (que componen contrarios en unidad, según nosotros), da a conocer lo propio de lo denominado marginal sin desconectarlo de la totalidad social en que suceden y, como reafirma García Canclini, nos evita recaer en las explicaciones de lo «marginal» por su excepcionalidad o irregularidad, sin tampoco reducirlo a las leyes generales que rechaza o transgrede. El análisis complementario de estas parejas conceptuales, remarca, contribuye también a liberarnos de los dualismos –entre dos economías o dos sociedades, una tradicional y otra moderna, una homogénea y otra desintegrada, una rural y otra urbana– que entorpecieron muchos estudios.

Solamente desde el análisis de los complejos mecanismos de articulación entre modos de producción y consumo, y formas de organización de la producción y de la reproducción de la fuerza de trabajo, se visualizará en todo caso, la funcionalidad de la «masa marginal», buscando los resortes ocultos de la transferencia de capital detrás de tales mecanismos (explotación, sobreexplotación, expoliación, economía informal, estrategias de supervivencia, redes de solidaridad, clientelismo, etc). La integración parcial o deficiente de los denominados «marginales» no los deja fuera del sistema, sino que es el resultado de las diferencias y desigualdades que el sistema necesita para constituirse y reproducirse. Lo marginal –decía en 1981– se debe definir a partir de la subalternidad en que colocan a ciertos sectores las desigualdades económicas y simbólicas. No se caracteriza por una serie de rasgos que les serían propios a ciertos actores o sectores sociales, sino por la posición estructural que esos rasgos tienen, al enfrentarse a la cultura hegemónica.

La antropología urbana –reafirmaba en aquella época– debe librarse de las tentaciones de declarar marginales a quienes forman parte –oprimida– del sistema, y apartarse de reducirse a ser defensora de lo que en esos grupos se desvanece. Para que la antropología no sea una ciencia «marginal», necesita ocuparse no sólo de lo que se pierde, sino de lo que se transforma.

Yo recalcaría la necesidad de articular esta denuncia sobre la incidencia de la desigualdad hacia la marginalidad con lo que intento desarrollar –a partir del concepto de apropiación de excedentes, desde el básicamente económico hasta el urbano a secas– en cuanto a la determinación estructural de esa apropiación respecto a la desigualdad y la opresión como sus efectos.

Y así, se puede indagar la dialéctica de ese motor de la negatividad urbana como la palanca determinante de las variaciones entre lo que subsiste y lo que cambia junto a lo que se reivindica y se lucha, por los actores y por la teoría. En síntesis, en lo que –en ambas instancias– está *en movimiento*.

MOVIMIENTOS SOCIALES URBANOS

A partir de la definición de apropiación del excedente urbano, la ciudad es «depósito de capital fijo acumulado», *summum* de la producción material y simbólica humana, muestrario del máximo desarrollo tecnológico y, a la vez, se constituye en «valor de uso complejo al servicio del capital» (Portillo 1991), debido a su aprovechamiento como «efecto útil de aglomeración» (Topalov 1979) de servicios e infraestructura para la actividad industrial. Es un componente básico de la reproducción necesaria de la sociedad moderna en su conjunto. Incluye sus dialécticas de integración y desagregación, cooperación y conflicto, orden y «desvío», conservación y utopía, socializaciones y apropiaciones, derechos y conculcaciones, universalismos y privatismos. Todos estos ingredientes subyacen a dinámicas sociales, culturales, económicas, demográficas e incuestionablemente políticas, que toman la ciudad como escenario pero también como parte de las contradicciones centro-periferia, modernización-exclusión, público-privado, integrado-marginado, inherentes al proceso urbano capitalista que no garantiza la reproducción y racionaliza su «demanda solvente anticipada» (Castells 1987) por medio de la propia ciudad convertida en mercancía.

La necesidad de reproducción de la fuerza de trabajo para garantizar la reproducción del capital –además de la concentración de todas aquellas funciones urbanas que el capital necesita para desarrollarse, como el transporte, los servicios, el acceso a las comunicaciones, etc.– fue lo que produjo la constitución del espacio de la ciudad como un consumo socializado y universal.

Es lógico pensar, en consecuencia, que si se considera lo urbano como un insumo necesario para garantizar la reproducción material y social, las condiciones de apropiación privada y desigual de los resultados del proceso socializador de la ciudad provoquen reacciones sociales que la tomen como objeto de lucha (no sólo como arena de lucha) y que –como anunciamos en el primer capítulo– emerja la reivindicación de la ciudad como un derecho.

Desde el último cuarto del siglo pasado, se ha denominado a estas movilizaciones y luchas por los consumos colectivos urbanos "movimientos sociales

urbanos". Surgen ante la exclusión de los consumos dignos, ante la marginalidad y la expoliación, entendida ésta como el conjunto de extorsiones que sufre el ciudadano despojado del valor de uso de la ciudad, y por lo cual se ve forzado a ocuparse precariamente de la autoprovisión de servicios (Kowarick 1985).

Su fundamento activo es la reivindicación de quienes, en ejercicio del derecho ciudadano a vivir en condiciones dignas, a usufructuar la ciudad que producen, aspiran a cambios que brinden mejoras a los modos en que se vive, usa y consume el espacio urbano.

Estos movimientos sociales urbanos, que surgen tanto en las ciudades del capitalismo desarrollado como en las del tercer mundo, se conforman a partir de luchas por el acceso a esos consumos y servicios necesarios, al espacio público, o por el mantenimiento de partes o cualidades de la ciudad ponderados como valores de «calidad de vida», como la defensa del ambiente, contra la contaminación, la hiperconcentración y, por otro lado, por los derechos más elementales, como la vivienda, la salud, las condiciones sanitarias, la educación, el transporte.

En los países dependientes la lucha que más notoriamente ingresó en la agenda de estos movimientos fue por la vivienda. En los dominantes desarrollados, en tanto, se configuraron alrededor de reivindicaciones ambientales y estéticas de sectores más «acomodados», pero igualmente contestatarios respecto a su propio uso de la ciudad (por ejemplo, el mantenimiento de un árbol añoso en una esquina tradicional de una gran ciudad).

Ambas manifestaciones ingresaron dentro de la categoría nuevos movimientos sociales –y en particular «urbanos»– por oposición a los clásicos movimientos sociopolíticos de la época moderna. Los movimientos clásicos eran aquellos con explícito carácter de clase social, de partido político, con sus escenarios típicos de acción, como la fábrica, el comité, el sindicato, en el marco de pujas estructurales a largo plazo en la esfera de la producción y en pos del manejo del Estado, estando básicamente en juego el poder y el acceso a las estructuras y palancas más determinantes de la sociedad, cuyos valores se reflejan en la cultura libresca y textual y en el ámbito de lo público.

A partir de los años sesenta, se verifican movilizaciones con objetivos que no apuntan a la toma del poder y que tienen como metas aspectos de la reproducción, con plazos acotados en la medida de sus logros, que innovan en la forma de manifestarse, incluyendo la cultura visual, gestual, icónica, que son más defensivos o de resistencia que riesgosos para los poderes centrales, que utilizan y apelan a los medios masivos de difusión, inclusive se constituyen ante los medios.

El debate principal acerca de los movimientos sociales urbanos es el que inicia el mismo Manuel Castells, cuando los define como resultado de la contradic-

ción entre la lógica de acumulación del capital y la relación de fuerzas, tomando como punto de partida su definición del sistema urbano como funcional a la reproducción de la fuerza de trabajo, mediante el abastecimiento de los consumos colectivos. De esta problemática, dice Castells, emergen en la ciudad contradicciones secundarias respecto a la principal (entre capital y trabajo), que dan lugar a este tipo de luchas en el ámbito de la reproducción (Castells 1987).

Las críticas que recibió fueron, en primer lugar, que reducía el sistema urbano a los consumos y a la reproducción necesaria de la fuerza de trabajo y, de esta manera, desconocía el rol político de los movimientos clásicos (como los partidos) dentro o a la par de los movimientos «nuevos», y que al utilizar una noción de consumo colectivo acotada a la provisión del Estado, no consideraba a las luchas urbanas como parte de la luchas de clases (Saunders 1984; Lojkine 1979).

En forma alternativa, el sueco Tilman Evers, junto a Müller-Plantenberg y Sepessart (1982), colocó las luchas urbanas en la esfera de la reproducción y el consumo, pero argumentando que no están fuera de la lucha de clases. Incluso considera las luchas en los barrios como inmersas en los intereses y las estructuras de clase, por más que estos contextos urbanos no resulten ser homogéneos en cuanto a la conformación social. Y verifican esto en Latinoamérica, en la época en que las dictaduras habían cerrado los canales de representatividad política y sindical, y los barrios constituyeron escenarios de luchas por los consumos y la reproducción, con actores sociales que se erigieron en sujetos políticos de importancia (p.e. la mujer) dentro de esas luchas.

> "No hay lucha de clases que no sea a la vez una lucha por las condiciones reproductivas de la clase obrera; por ende, tampoco hay lucha por mejores condiciones de vida que no sea parte de la lucha de clases" (Evers & otros 1982, 716).

Para la misma época, verifica esto mismo Lucio Kowarick (1991) también en Brasil, estudiando las maneras en que, durante las décadas del setenta y ochenta, el movimiento barrial en algunas de las principales ciudades de Brasil sirve de plataforma para la creación del Partido del Trabajo (PT), que una década después disputaría el poder a nivel nacional, luego tendría acceso a gobiernos municipales, estaduales y finalmente llegaría al federal.

Lo importante no es si considerar a estos movimientos fuera o dentro de la lucha de clases, sino concebirlos desde la perspectiva de la lucha de clases, que se manifiesta en el nivel de las reivindicaciones urbanas. E importa tener una lectura de las contradicciones históricas de la sociedad capitalista y de la lógica estructural que la explica, si bien no es suficiente para dar cuenta de la totalidad de las expresiones en las que se hace carne esa lógica.

Como afirmara John Walton (1984) resulta estéril la atribución mecánica los hechos acaecidos en determinados espacios urbanos como si obedecier ciegamente a las estructuras reificadas por la teoría. Por esta razón, no se d sarrolla (o entra en relativa crisis) la teoría de la dependencia, cuando no brin más que una explicación general de los procesos, sin desentrañar los aspect subjetivos o tal como se lo representan los actores.

Tal teoría (Amin 1988) había surgido para confrontar el dualismo de la teor de la modernización, como vimos en el capítulo anterior. Y era la que señala que más que subdesarrollados, los países eran dependientes, porque tenía con trasfondo la utopía de la in-dependencia. Por eso no es casual que coincidie con los movimientos de liberación nacional en el Tercer Mundo durante los añ sesenta.

Pero la paradoja es que la teoría de la dependencia tendió a verse como u serie de nuevos postulados desde los cuales se pretendían deducir las realidad y los comportamientos concretos de cada contexto real, sin dar cuenta de originalidad de esos procesos particulares. No se indagaba en forma concre cómo los pobres sobrellevaban su vida de pobreza, cómo finalmente sobre vían en esa situación y, de esta manera, se daba espacio al resurgimiento de l dualismos, que en muchos casos habían desarrollado herramientas aptas pa el registro particular de situaciones microsociales, con el aporte de métod inductivos (incluido el antropológico y el microsociológico de los urbanólog de Chicago).

Aparecieron intentos de superar esta resurgencia de las dicotomías (Ed 1988), aceptando que la dependencia era un hecho incontrastable de la re lidad urbana, pero con nuevas opciones teórico-metodológicas que sí podí dar cuenta de la forma en que los movimientos sociales se constituían a par de esas realidades; perspectiva que John Walton llamó «la urbanización ba el capitalismo periférico» (Walton 1984, 10). De acuerdo con este enfoque, necesario recuperar la idea de totalidad y unidad del mundo tradicional y m derno, desarrollado y subdesarrollado, central y periférico, y de sus relacion dialécticas de oposición dentro de esa unidad.

La teoría de la dependencia explica la racionalidad profunda de la pauperiz ción, la segregación, la terciarización (o desempleo formal) y la consecuente e pansión de la informalización ocupacional y, en el terreno de lo específicamen urbano, la abundancia de viviendas vacías en ciudades con gente viviendo en vía pública, pero «no debe servir para verificar en forma mecánica cada realid concreta sobre la base de generalizaciones puramente formales» (Walton, ibí 13). Y advierte Walton entonces sobre el riesgo de cosificar la teoría en lugar comprender los dispositivos para cambiar esa realidad desde esas situaciones

Para esto es importante «aprender de los pobres y sus luchas», que responden más a lógicas de transacción y astucia que confrontación al estilo de los movimientos sociales clásicos.

"Las sociedades urbanas no son, como no lo son los individuos reales, meros receptores pasivos de determinantes externos de comportamientos" (Walton, ibíd., 18).

Y es relativo lo que se pueda deducir sobre las conductas reales desde la teoría estructural sin tener en cuenta la cultura que esos actores ponen en juego para sobrellevar la vida cotidiana. Llama a este fenómeno "la nueva cultura urbana", al que considera un estilo propio de prácticas cooperativas, una economía de pequeña escala y una experiencia de socialización política con el Estado y con los partidos.

En este conjunto de respuestas creativas pueden ser incluidas desde las estratégicas (mendicidad, cantar en el transporte público, la venta callejera) hasta las prácticas más orgánicas (la economía barrial). Otros hablan de una nueva cultura, ejemplificada por la toma de tierras (Sigal 1981). Y arriba Walton a considerar el clientelismo mismo como parte del «realismo popular», que incluye dentro de esta cultura, a la que evalúa como «la nueva forma de lucha de clases más común en el Tercer Mundo» (ibíd., 21). La cuestión de fondo sigue siendo teórica y apunta al valor que la vida cotidiana y la cultura tienen como herramientas efectivas para cambiar la sociedad.

Enfoques como este se dirigieron a refutar el extremo deductivismo, que por su nivel de abstracción y generalidad no permite detectar fenómenos y procesos producidos a nivel de los sujetos sociales concretos, con identidades y sistemas de significados (culturas) particulares y como consecuencia de procesos históricos singulares.

El desafío de la interpretación de estos «nuevos» movimientos tiene como punto de partida, entonces, establecer si la novedad está constituida por la misma realidad construida a partir de una nueva mirada o si, en realidad, los hechos han cambiado al extremo de haberse escapado de las miradas «clásicas».

¿Nuevos sujetos? ¿Nuevas situaciones? ¿Nuevas miradas? ¿Nuevos instrumentos metodológicos, teóricos? ¿Cómo interpretarlos? ¿Desde las lógicas dominantes o desde la sospecha de la fuerza de las alternidades subyacentes y emergentes?[1]

Una respuesta aproximada la dio el surgimiento de las asambleas barriales durante la crisis del 2001-2002 en Argentina, porque si bien tuvieron como

1 El concepto de «alternidad» fue desarrollado en Gravano 2003 (268-280) y 2011 para referirnos a la relación opuesta estructuralmente a la hegemonía que hace a esta, por lo tanto, «necesaria».

matriz originaria reivindicaciones de tipo económico-financiero de sectores medios (el tristemente célebre «corralito» impuesto a los depósitos bancarios), se unieron luego a las movilizaciones obreras y populares, principalmente de desempleados y despedidos, en lo que simbólicamente se representaron por la conjunción entre el *piquete* y la *cacerola*.

A los pocos meses confluyeron hacia reivindicaciones territoriales y barriales, por consumos colectivos urbanos y desde identidades también barriales (de ahí sus nominaciones). Esa asociación entre la emergencia de lo económico-político hacia lo territorial-identitario tuvo como base la alternidad de las contradicciones en las dimensiones estructural y simbólico-imaginaria, con voz y presencia pública, callejera, plenamente urbana.

Resulta incuestionable la necesidad de un abordaje que se posicione en la escucha de las «voces» de las estructuras ya no tan «ciegas y mudas», representadas por las perspectivas de los actores, caras al trabajo antropológico. La lectura de esas estructuras, a partir de las cuales se podían deducir contenidos de conciencia (o falsa conciencia) y comportamientos políticos de quienes se encontraban inmersos en ellas, no daba cuenta en detalle de los modos mediante los cuales esos actores sobrellevaban su vida como dominados, explotados, expoliados, y sobre todo de la manera en que se organizaban desde esos contextos para luchar cotidianamente contra esas situaciones de conflicto estructural, desde lo vivencial-organizacional.

Adquieren importancia categorías de análisis «blandas», para las cuales la antropología fue más apta que otros enfoques disciplinares. Identidad y cultura se posicionan como claves metodológicas desde enfoques más inductivos, que parten del registro empírico cualitativo, capaz de tomar muestras significativas de los micromundos vividos por los actores de acuerdo con sus sistemas de creencias, de organización solidaria, de su sistema de reciprocidades. Aquello que el deductivismo supone, el enfoque inductivo antropológico va a descubrirlo, describirlo y analizarlo.

Los riesgos, entonces, serán, por un lado, el dualismo ahistórico, consistente en asignar características esenciales a los pobres, subalternos o dominados (al estilo de la "cultura de la pobreza" de Oscar Lewis 1986) y, por el otro, el peligro siempre latente de sustancializar la teoría mediante un extremo deductivismo.

Su superación constituye un desafío siempre presente a la hora del análisis macro y micro, general y particular, hacia la explicación y hacia la comprensión de procesos tan cambiantes como los paradigmas que dan cuenta de ellos.

APUNTES SOBRE LA CIUDAD POSTMODERNA

REALIDADES Y VISIONES DEL MUNDO *POST* Y *GLOB*

La actualidad nos involucra en la llamada ciudad postmoderna. En principio, habría que distinguir analíticamente entre realidad postmoderna y visión o representación postmoderna, y relacionarlas con el espacio urbano y la ciudad. La realidad postmoderna no deja de estar compuesta por las características que distinguen a la visión postmoderna, en un contexto en donde se entrecruzan o confrontan la visión moderna y la post (o *posmo*), tanto como continuidad, como por oposición.

En algunos casos, esas características provienen de potenciar cuantitativamente ciertos desarrollos o tendencias, como por ejemplo la masificación comunicacional, la globalización o la apropiación privada de ciertos espacios. En otros casos, se configura con la victoria política restauradora del capitalismo tardío (Mandel 1979) luego de las victorias transitorias de las revoluciones socialistas y/o de liberación nacional modernas, durante los siglos XIX y XX.

De este contexto es importante distinguir el eje de los derechos a la modernidad, que la modernidad misma se encargó de colocar en el centro de su razón de ser, si bien en forma limitada desde el principio de las revoluciones burguesas, ya que el proletariado siempre quedó distante de sus logros. El indicador emergente de este proceso es el Estado moderno, velador de los intereses «universales». El llamado «Estado de bienestar» no fue más que la proyección de este concepto de Estado moderno universalista. Y el estado de *malestar* de las décadas recientes de reinado del neoliberalismo es el resultado (coincidiendo con Portes) de las *derrotas* de los movimientos «modernos».

La realidad posmoderna se asocia con fenómenos macro que los distintos autores vienen describiendo con diferencias de sesgos desde hace varias décadas y cada vez en forma más pronunciada, pero con un núcleo de acuerdos conceptuales referidos a lo estructural económico, la tangibilidad espacial y el vértigo comunicacional.

LA CIUDAD POSTMODERNA DEFINIDA POR EVOLUCIÓN Y PÉRDIDA FUNCIONAL

Hay autores que consideran la ciudad postmoderna como efecto de la urbanización en su faceta evolutiva metropolitana, en el extremo crecimiento y tamaño, cuyo indicador es la megaciudad y sus consecuencias cambios en los modos de vida.

Pietro Barcellona asocia la ciudad postmoderna a la metropolitización, a la «pérdida del confín», como resultado de la tercera revolución industrial y la desaparición de las funciones tradicionales, que acotaban el espacio urbano a los límites de las ciudades (Barcellona 1996).

Una aparente contrapartida a esta perspectiva, que considera a la ciudad postmoderna como el efecto evolutivo –en un sentido material, no moral– de la ciudad moderna, la dan Jordi Borja y Manuel Castells cuando hablan del «declive histórico de las ciudades»:

> "la globalización, la informacionalización y la difusión urbana generalizada parecen converger hacia la desaparición de la ciudad como forma específica de relación entre territorio y sociedad" (Borja & Castells 1997, 12).

En efecto, para ellos podríamos estar evolucionando hacia un mundo sin ciudades, con conglomerados difusos y diseminados y flujos de circulación y servicios, en un proceso de transformación dado por la información y la economía global, donde la relación estructural de la explotación del trabajo, tal como lo conoció el mundo moderno, pasaría a ser irrelevante, con procesos de trabajo fragmentado, con «dominio de la cultura audiovisual», la flexibilidad como mecanismo básico de gestión y procesos unificados por las redes comunicacionales; todo envuelto en «redes globales de conexión industrial entre territorios discontinuos» (íd., 48).

Es una urbanización diseminada, caracterizada por el flexibilizado trabajo informatizado, tan descentralizado como desterritorializado, dada la digitalización de la comunicación y donde sólo el espacio de flujos está integrado y el de los lugares está fragmentado. Esto determina la existencia de «dos universos distintos en los que se fragmentan, diluyen y naturalizan las tradicionales relaciones de explotación» (íd., 67). Por eso, de acuerdo con una lógica donde el capital es global pero el trabajo es local, las ciudades se ven envueltas en un tejido en el que, a medida que se integran a la economía global, deben «integrar» (son sus palabras) su sociedad local.

> "La ciudad global es una red de nodos de distinto nivel y con distintas funciones, que se extiende por todo el planeta y que funciona como centro nervioso de la nueva eco-

nomía, en un sistema interactivo de geometría variable al cual deben constantemente adaptarse de forma flexible empresas y ciudades. El sistema urbano global es una red, no una pirámide" (íd., 43).

La relación establecida con el proceso de globalización y la consabida «crisis de los Estados nacionales» suma así una caracterización que estos autores toman del paradigma moderno desarrollista de raigambre evolucionista, al hablar de la «ciudad dual», donde la dualización urbana

"...representa una estructura social urbana que existe sobre la base de la interacción entre polos opuestos e igualmente dinámicos de la nueva economía informacional, cuya lógica de desarrollo polariza la sociedad, segmenta grupos sociales, aísla culturas y segrega los usos de un espacio metropolitano compartido por diferentes funciones, clases y grupos étnicos" (íd., 63).

El principio básico de la «ciudad dual» es que al sistema dominante no le interesa la supervivencia de la población excluida, recordando el modelo de la «masa marginal» de la teoría de la dependencia según José Nun. Se apartan así de la perspectiva dialéctica de dicha teoría (enunciada, principalmente para los temas urbanos, por el propio Castells en 1974):

"Los ciudadanos podrán recuperar sus ciudades de abajo a arriba en la medida que reconstruyan la nueva relación entre función y significado, articulados entre lo local y lo global" (Borja & Castells, op.cit. 67).

Mediante estas palabras parecería sugerirse la pérdida –en la ciudad globalizada de la postmodernidad– de ciertas funciones y de sus sentidos, en sintonía con la caracterización de Barcellona, pero separándose del gesto de denuncia de este último y acercándose a una posición más descriptiva de la realidad postmoderna de la ciudad global, si es que convenimos en la utilización de ambos términos en combinación, ya que la mayoría de los autores prefiere tratar postmodernidad y globalización como procesos distintos, aunque asociados.

Jacques Donzelot establece el modelo de ciudad "a tres velocidades", para diferenciar las ciudades metropolitanas europeas de las del tercer mundo, y con Oliver Mongin (2006) distinguen o se suman a la caracterización de procesos abarcadores de los fenómenos urbanos generales como la gentrificación, que otros llaman recualificación, caracterizados por la puesta en valor (mediante grandes construcciones e inversiones) y reconversión de espacios relegados y con desusos marcados, en aras de usos ligados al intercambio comercial (grandes centros de compras), de entretenimiento, de consumos privados y provistos de la «seguridad» como un valor central. Mongin, por su parte, hace hincapié en el proceso de mundialización y sus variaciones.

Es Saskia Sassen, con su obra *La ciudad global*, quien da el enfoque estructural acerca de la realidad de la ciudad que intento condensar en el apodo «*post y glob*». Sus tesis centrales establecen que la economía mundial de fines de los años ochenta produjo una dualidad (nuevamente la dicotomía) compleja, dada por «una organización de la actividad económica espacialmente dispersa pero a la vez globalmente integrada» (Sassen 1999, 29), que hace cumplir a las ciudades globales un rol estratégico, con cuatro funciones notorias: ser puntos de comando altamente concentrados de la economía mundial, ser localizaciones claves para las finanzas y servicios especializados «que han reemplazado a la industria como sector económicamente dominante» (íd., 30), ser lugares de producción de innovaciones y ser mercados para estas producciones. Prevalece, como se ve, lo glob como post, es decir, se toma nuevamente como punto de partida la pérdida o el cambio de predominio de funciones.

Esta relación estrecha entre la escala económica global y las ciudades se traduce en un indicador que las marca y caracteriza: «las estructuras claves de la economía mundial están situadas necesariamente en las ciudades» (ibíd.), dada la creciente necesidad de control centralizado, la descentralización de la propiedad y la apropiación de los beneficios. «Cuanto más globalizada deviene la economía, más alta es la aglomeración de funciones centrales en un número relativamente reducido de sitios, esto es: las ciudades globales» (íd., 31). «Más que competir entre ellas, estas ciudades conforman un sistema» (íd., 35), que no contribuye al crecimiento de las naciones, sino más bien que las hace dependientes de él.

Y su distancia de Castells parece plasmarse en la importancia que da a la ciudad dentro del proceso de globalización, pues pondera a las ciudades globales como los «sitios estratégicos para los sectores líderes de la economía actual» (íd., 19), a partir de lo que llama una nueva lógica de la aglomeración:

> "La noción ampliamente aceptada de que la aglomeración se ha vuelto obsoleta ahora que los avances en las telecomunicaciones globales permiten una dispersión máxima es correcta sólo de forma parcial [ya que] es precisamente a causa de la dispersión territorial facilitada por los avances en la telecomunicación que la aglomeración de las actividades centralizadoras ha expandido de manera inmensa" (Sassen, op.cit. 20).

La noción de novedad, de lo «nuevo» entendido como lo reciente en el tiempo, además de lo antagónico, es compartida por la mayoría de las descripciones, como la de Giandomenico Amendola en su *La ciudad posmoderna* (2000), para quien la ciudad nueva nace en el espacio y el lugar de la ciudad moderna tradicional. Toma este autor la caracterización de David Harvey para la comprensión del fenómeno postmoderno y su relación con lo urbano. Precisamente

la obra de Harvey *La condición de la postmodernidad* (1989) enmarca la realidad de la ciudad postmoderna en la condición material e imaginaria (como visión-representación) que le otorga sentido.

LA CONDICIÓN Y REPRESENTACIÓN DE LA POSTMODERNIDAD COMO VALORES EN OPOSICIÓN

Harvey enumera algunas de las características de la postmodernidad, en particular con referencia al espacio público y a la ciudad, asociados al modo de producción, principalmente el postfordismo o flexibilización de los procesos de gestión. El postmodernismo, dice, va asociado en la ciudad a las ideas de laberinto, teatro-simulación, caos, melodrama, tragicomedia. En arquitectura, el postmodernismo se da como reacción contra la racionalidad moderna, donde todo tiene funcionalidad monótona, en línea, en serie, planificada, rígida, definida, determinada, totalizadora y universalista.

El postmodernismo reivindica la indeterminación, la indefinición, el pragmatismo, el constructivismo, la discontinuidad, la diferencia y la fragmentación. Foucault, Kuhn y Feyerabend lo plantean en la filosofía de la ciencia. En matemáticas se da con la teoría del caos y de las catástrofes, la geometría fractal, la validación del otro en la antropología y el rechazo a las metanarraciones a gran escala.

Principalmente, el postmodernismo es parte de la crisis del pensamiento iluminista, pero cabe la pregunta –anuncia Harvey– de si el postmodernismo representa una ruptura radical con el modernismo o es simplemente un movimiento de revuelta dentro del modernismo contra cierto «alto» modernismo. Con esto problematiza nuestra idea de simple «evolución» de lo moderno en su etapa post y glob, ya que parte de la caracterización progresista del modernismo como un movimiento que siempre incluyó su propia crítica desde los ideales libertarios modernos.

El tipo de oposiciones para definir la postmodernidad urbano-social es equivalente al que se ha citado respecto de los movimientos sociales clásicos y los «nuevos», con las consabidas preguntas acerca de si esas realidades son totalmente nuevas o es nuevo el modo de observarlas y considerarlas, de evaluarlas de acuerdo con parámetros inéditos.

Barcellona asocia la ciudad postmoderna a la «desolación urbana», a la «huida del individuo metropolitano», convertido en mero consumidor, cuyo referente es el comportamiento y no la acción social; a la pérdida de símbolos y «lugares», la destrucción del espacio de la polis y los correspondientes significados éticos y

políticos; a las «diferencias domesticadas», como consecuencia de los homogeneizadores medios de comunicación, reductores de la complejidad y el conflicto.

> "El universo discursivo de la ciudad postmoderna de los massmedia tiende a ser en realidad el universo cibernético unidireccional que define los límites de tolerancia de toda palabra nueva, de todo significado nuevo. Ese universo discursivo tiende a destruir el discurso trágico, antinómico y conflictivo, en el cual, a partir de la recíproca opacidad de los hablantes, es posible que surja el espacio y el lugar de un diálogo" (Barcellona 1996, 37).

Su mensaje de alarma contrasta con el optimismo, relativismo o resignación de Néstor García Canclini, quien pondera como «renovador» el efecto de la globalización a imaginar, donde cabe el paralelismo «integrador» del MERCOSUR junto al ALCA de Bush (García Canclini 1999,9).

Por su parte, en la caracterización de Amendola de las metrópolis de la postmodernidad se incluyen las representaciones sociales y simbólicas: los sueños, los miedos, los deseos y las modas, entremezclados con la competencia del mercado global, la multiculturalidad, el marketing urbano y la reconversión productiva, como desarrollaba Harvey. Pero se trata de un tipo de representación donde el soporte mismo, sus aparatos significantes, como los medios de comunicación, cuestionan los principios según los cuales se construía la realidad de la modernidad.

Valen en estas construcciones de sentido las estrategias de simulación, de efectos, de apariencia tanto o más que la realidad contrastante. La nueva imagen de la ciudad equivaldría, en consecuencia, a la «nueva ciudad». Los indicadores de esto son, para Amendola, la ciudad como museo viviente, los parques temáticos y los grandes centros de consumo, la digitalización de las imágenes con que se componen las redes de vínculos para los cuales la ciudad deja de ser mera escenografía urbana y gestión, para ser capaz de provocar –desde esa cotidianidad– la producción-reproducción de procesos identitarios grupales en una diversidad donde las otredades pueden hacerse visibles y ocultables a la vez.

CRISIS Y TRANSFORMACIONES DEL ESPACIO URBANO

Como parte de la visión opuesta, pero en términos de crisis de la modernidad, y a su vez ponderando un horizonte axiológico que no deja de lado las pérdidas ocasionadas por la crisis, podemos citar una aproximación crítica. Es la que apunta a uno de los contextos (y textos) de la contraposición entre modernidad y postmodernidad: el espacio público, más particularmente el espacio público urbano. El arquitecto argentino Jorge Sarquis, en su trabajo *Investigación proyectual* sobre la crisis del espacio público de la ciudad afirmaba:

"La prensa cotidiana sólo se hace eco de las bondades y maravillas de la sociedad telemática y para conocer en cambio, sus zonas oscuras. Giddens, Misterlich, Behar, Sennet, Derridá nos advierten de «la declinación del hombre público», la crisis evidente de todos los sistemas de representación –como el político, por ejemplo–, el desanclaje de las categorías de tiempo y espacio, atados desde hace milenios a toda concepción de vida en sociedad, y el exagerado crecimiento de la vida privada –objeto moderno por excelencia– con su promesa de realización personal y felicidad eterna" (Sarquis 1996: 7).

Cita Sarquis a Javier Echeverría, en su *Cosmopolitas Domésticos*:

"...se difumina la distinción clásica entre lo privado y lo público. [...] surge así una nueva forma de cosmopolitismo que pivotea sobre los domicilios. Además de ser telespectadores del mundo podemos actuar social y privadamente desde nuestras casas. A través de las diversas representaciones electrónicas, la cultura hogareña se internacionaliza. Las tecnologías de interacción de distancia generan una nueva forma de sociedad abierta, las casas abiertas e interconectadas que rompen el principio de territorialidad y vecindad que ha atenazado a los ámbitos domésticos durante siglos. En la ciudad global emergente (telépolis) no sólo se transforman la información y las comunicaciones. También se modifican profundamente el dinero, la producción, la ciencia, la memoria, la intimidad, el tiempo cotidiano y la noción de territorio" (Echeverría 1995).

Dice Helena Béjar:

"Curiosamente la vida privada debía ser opaca y la pública transparente, pero en esta contemporaneidad la vida pública, lo público se ha privatizado, la vida pública de los hombres públicos se ha opacado y se ha privatizado. Sus contabilidades se han opacado y la vida privada de los ciudadanos se ha hecho pública invadida por todos los medios posibles. Esta inversión ha cambiado radicalmente los imaginarios sociales que conducen o guían las acciones de la comunidad. Los espacios públicos son de todos, lo que es igual a experimentarlos en la práctica como que no son de nadie." (Bejar 1988).

Zygmunt Bauman, en su *Modernidad líquida*, habla de «lugares émicos, lugares mágicos, no-lugares, espacios vacíos» (2005, 106-113), cuyo ejemplo paradigmático es el shopping, como «templo del consumo» de Ritzer, «espacio flotante» de Foucault, «lugar sin lugar», «espacios públicos no civiles» de Richard Sennet, «no-lugares» de Augè, «estratégica antropoémica» (expulsadora de los otros) de Lévi-Strauss, «espacios vacíos» de sentido, invisibles, a los que contrapone la imagen de la ciudad del carnaval descripta por Mijaíl Bajtin, el «almacén de la esquina» de antaño, lugares con sentido. El ejemplo propio que da es el del «mapa mental de la ciudad» de quien considera espacios vacíos a los barrios bajos: «para que un mapa "tenga sentido", algunas áreas de la ciudad deben ser descartadas, ser carentes de sentido» (ibíd., 113).

Pero al dar un ejemplo de éste no sentido, infiere que su guía turística en una ciudad europea no lo llevó por ciertos barrios estigmatizados por ser «sincera y fiel a su mapa mental de la ciudad». Con el mismo fundamento (que mejor

hubiera sido logrado mediante un registro etnográfico y no turístico) podría decirse que la joven ex profeso intentó ocultar esas imágenes precisamente de la mirada del propio Bauman.

Para Manuel Delgado, de la vivencia de lo público se derivan relaciones sociales instantáneas, casi microscópicas, que se producen entre desconocidos en relaciones efímeras e irrepetibles, y eso no se ve a simple vista. El espacio público es un territorio desterritorializado, que transcurre desterritorializándose y volviéndose a desterritorializar, que se caracteriza por la sucesión y la creación inconsciente de relaciones fugaces e inestables entre las personas que lo recorren. Y es la plataforma que contiene un cúmulo de significados, percepciones, usos e imaginarios de la ciudad y donde el transeúnte se reconoce como el personaje principal de su concepción, construcción y aprovechamiento. El espacio público se percibe cada vez más como el territorio de las indeterminaciones morales, en el que nadie puede aspirar a realizar su propia autenticidad y los demás constituyen un peligro, y donde sólo en la esfera privada podría aspirarse a la vivencia de la verdad (Delgado 2007, 12).

Los cambios que en los últimos años sufrió la realidad urbana repercuten necesariamente en las formas y contenidos con que los habitantes de las ciudades viven en ellas y principalmente en el conjunto de representaciones y prácticas con que viven a la ciudad misma como un espacio significacional. Esto está siendo considerado por los estudiosos desde distintos flancos de indagación. Nos interesa acá señalar los que tienen que ver más estrechamente con la antropología como instrumento de interpretación,, como son las comunicaciones y los imaginarios.

Casi la totalidad de los analistas de la realidad actual coinciden en que el espacio público está en proceso de agonía, como decía Sennett, o al menos sufriendo las transformaciones de la cultura urbana en general, en el contexto de una inédita concentración del capital mundial y la apropiación privada creciente de los espacios públicos ganados por las clases populares durante las etapas expansivas, que coincidieron con el auge del paradigma de la modernidad, aún dentro de sus contradicciones y exclusiones de base.

La reclusión en el ámbito privado e individual originado en las transformaciones de las comunicaciones, acentúa las relaciones «claustrofílicas» en desmedro de las «agorafílicas» (Gubern 1992). Las primeras privilegian valores como la territorialidad, la seguridad, la protección de lo privado y la introversión, en tanto las segundas apuntarían a lo comunitario, lo público, la aventura, la fiesta y la interacción personal.

Jesús Martín-Barbero señala, entre otros elementos que conforman la «nueva realidad de las ciudades y sus culturas», la desespacialización como borradura

de la memoria y de la identidad y el descentramiento de la ciudad tradicional, junto al desuso de los espacios públicos. Estos fenómenos, a su vez, son acompañados de procesos de cambio del sentido originario de ciertos lugares tenidos como referentes, lo que conlleva a una precariedad de los modos de arraigo. En forma paralela, se da la sustitución de la interacción comunicativa por la textualidad informativa, de lo que resulta menos comunicación desde los interiores personales y más profusión de contenidos externos al intercambio interpersonal. Retomando la definición de Marc Augè, señala la preminencia de los no lugares y el anonimato en las relaciones mediadas dentro del espacio urbano.

Y respecto a la ciudad transformada por los medios («los medios median la ciudad» es su frase textual), señala Martín-Barbero cómo el cine produjo una nueva sensibilidad masiva, al romper con la «cárcel» del espacio físico, cómo la radio organizó la oralidad de la experiencia popular de acuerdo con la racionalidad moderna y urbana, cómo la televisión potencia la fragmentación, la desagregación y la privatización de la experiencia popular, convierte el espacio doméstico en territorio virtual, borra el límite de lo privado y lo público y el zapping «nomadiza la experiencia», y se mezclan la oralidad primaria que perdura junto a la oralidad secundaria que teje la gramática tecno-perceptiva de los medios, modificando los modos de estar juntos en la ciudad (Martín-Barbero 1994).

La investigación social no puede dar un sentido exclusivamente apocalíptico en la proyección de estos rasgos de la ciudad postmoderna, desde el momento que trata de captar no sólo las tendencias dominantes del sistema socioeconómico global, sino también los reflujos de resistencia, contradicción y construcción de espacios de no acatamiento de los mandatos dominantes.

El conjunto de disciplinas que abordan las culturas populares urbanas, la comunicación masiva y los nuevos movimientos sociales (para nombrar sólo tres etiquetas de objetos) tratan de articular sus enfoques en mayor medida con el modelo de Raymond Williams, que trata de superar el modelo dualista (tradicional / moderno) distinguiendo a los fenómenos político-culturales «emergentes», por un lado, a los «residuales», por el otro y a los dominantes-hegemónicos en tercer lugar.

El espacio público, entonces, no puede ser sólo escenario del dominio y de su propia muerte, ya que, de ser así, no cabría ni siquiera la necesidad del modelo dominante que trata de retrotraerlo y anularlo. Si hay cultura dominante es porque entre las ruinas de las reivindicaciones de la modernidad –entre ellas, el espacio público– actúa y revive lo popular-subalterno, aún en estado de «paciencia activa», que no deja de ser lucha.

Martín-Barbero piensa estos fenómenos desde la masividad de la sociedad en que vivimos, de la que la ciudad es muestra acabada. Pero la ciudad muestra

sus productos dominantes y se muestra como una herramienta de dominio a la vez que *entrecolmilla* (muestra entre dientes) el conflicto, la pelea y un estado de desorden en cuyo interior se tejen identidades y solidaridades. Aún dentro de un patetismo y frustración que ya no es patrimonio de ciertas zonas sino que la involucra en su totalidad, la ciudad aparea, junto al mensaje del «sálvese quien pueda», el «sentirse juntos».

REBAUTISMOS POSTMODERNOS Y/O ENCUBRIMIENTOS DE CLASE

Dentro de la realidad-representación de la ciudad postmoderna es posible señalar lo que llamo *rebautismos post*, consistentes en denominar de otra manera lo que los modelos modernos ya habían caracterizado y estudiado. En términos generales, las teorías de la marginalidad han sido sustituidas en principio por la ideología de los "carenciados" (en lugar de explotados) y ahora desde el paradigma de la inclusión/exclusión, incurriendo en la misma omisión de no establecer la diferencia entre la marginalidad respecto a «la sociedad» o la exclusión de los sistemas formales (político, laboral, de cobertura social, urbano, etc.).

El «excluido» (Amendola) y el outsider (Elias & Scotson) pasan, en algunos casos, a equivaler a lo que se asignaba al «marginal» de hace décadas, si bien en el sentido común-hegemónico la vigencia de lo marginal como lo indeseable e indigno a expulsar sigue más que en pie. Bauman rebautizó de «residual» a la marginalidad; Danzelot habla de «excluidos inciviles»; Loïc Wacquant de «marginalidad avanzada» (2007), cuasi adhiriendo –al menos terminológicamente– al modelo evolucionista-desarrollista.

En otros casos se verificaría un cambio en la categorización ideológica, como en los hibridados-expopulares de García Canclini, o en el olvido de la teoría de la dependencia ya señalado respecto de Börja y Castells, a lo que podemos agregar los enfoques recientes sobre el llamado «derecho a la cultura», sin estructuración con el proceso de constitución de clases de George Yúdice (2008).

Y como muestra sintomática de debilidad de enfoques estructural-históricos en aras de resabios funcionalistas, podemos citar a Saskia Sasssen, cuando en su capítulo sobre la ciudad, del libro *Los espectros de la globalización*, establece que el sistema urbano global contradice hoy su imagen de «integración» de regiones y naciones (Sassen 2003, 23) y, por ende, de las identidades asociadas a estos espacios territoriales. Sitúa las ciudades globales con el papel de «desamarrar identidades», constituyéndose así en constructoras de «identidades transnacionales» y «espacios del poscolonialismo», de la diversidad multicultural, que toma a las identidades y culturas de inmigrantes como «otredades» (sic), «devaluándolas en consecuencia» (íd., 28), lo que no queda expresamente fundamentado.

¿Por qué el hecho de distinguir otredades implica de por sí un proceso de devaluación? Cuando asocia Sassen la etnicidad con la inmigración como representaciones de la globalidad, la cual las constituye como «otredades», ejemplifica sobre estos «otros», y paradójicamente parece otrizarlos más que nunca, al nominarlos como «vasta población de "otros" con bajos ingresos: "los afroamericanos, los inmigrantes, las mujeres», los «desfavorecidos» (sic) (íd., 32), semejando una nueva Enciclopedia China y adscribiendo a la nomenclatura de la clásica sociología funcionalista.

También lo ejemplifica cuando caracteriza a Harlem, como «una comunidad afroamericana de bajos ingresos» (íd., 206). Su análisis de la ciudad global, como «lugar» de la globalización, destaca la «amplia serie de empleos y de culturas del trabajo que son parte de la economía global [y] la posibilidad de nuevas políticas de actores tradicionalmente desaventajados [sic], trabajadores en desventaja en la economía global» (íd., 16), adscribiendo a la teoría de las oportunidades, de corte funcionalista, que ni se plantea la apropiación del plus para la generación de esas «desventajas», producidas dialécticamente.

Esa mezcla de categorías continúa cuando menciona la relación entre el lugar de la economía global con la constitución de ciudadanía, concretamente la demanda del capital global que usa la ciudad como una «mercancía organizativa», junto a la «desvalorización de los actores económicos en desventaja»: «mujeres, inmigrantes y las personas de color» (sic) (ibíd.).

INCONCLUSIONES POST Y GLOB

Si bien las visiones de la postmodernidad se amparan en el cotejo de la realidad de la ciudad postmoderna, adquieren diversos sentidos. Podemos distinguir los voceros de la «muerte» de la modernidad como obra y desafío humano (conjunto de problemas, utopías y luchas), básicamente inconcluso, en la medida que no superó las relaciones de dominio dentro de las cuales se gestó. En síntesis, esta posición establece que lo que estaba «equivocado» era querer ser moderno, principalmente en el sentido de los ideales de universalismo, totalidad y equidad que configurarían la modernidad como reivindicación.

Por otro lado, están quienes han tomado el diagnóstico y las notoriedades de la realidad postmoderna para señalar críticamente el repertorio de aspectos inconclusos de la modernidad como algo «por hacerse». Sólo que en esa empresa se cuidan de tomar nota acerca de que las formas de comprender y pensar el mundo deberán estar incluidas dentro de la revisión y las *inconclusividades*. Pero no reivindican la muerte de los ideales de la modernidad. Groseramente podríamos hablar de postmodernismo de derecha (el primero) o de izquierda.

También groseramente podríamos hablar de visión postmoderna reaccionaria o progresista. Y también, intentando no seguir siendo tan groseros, podríamos preguntarnos qué son los unos y los otros etiquetados de esa manera.

Si se ve a la modernidad como el conjunto de aportes y ventajas humanas respecto a la sociedad tradicional, antigua o medieval (sobre todo respecto a ésta), deben colocarse sobre la mesa el conjunto de asignaturas pendientes de la modernidad misma, en cuanto a los aspectos (valores, reivindicaciones) que hoy «todavía» no se han cumplido en plenitud (fraternidad, igualdad, democracia real, eficiencia y democracia tecnológica de los saberes).

Si la modernidad en su conjunto sigue siendo una asignatura pendiente (a la que le falta la bisagra de la revolución que la haga posible o, en otro nivel, la dialéctica efectiva), la postmodernidad no es más que una revuelta dentro de la modernidad misma, con lo cual de post no tendría mucho.

La ciudad postmoderna, cargada de significaciones abiertas a la multiplicidad de interpretaciones, llegó para instalarse en la palestra de los debates más intensos del nuevo milenio.

Sea que la postmodernidad de la globalización o la globalización posmoderna ambivalentemente produzcan la doble unión-disociación entre su realidad y su representación, entre sus referencias y sus sentidos, lo que para el análisis del objeto antropológico –tal como lo venimos reseñando– importa más es la firmeza de la argumentación de una posibilidad de análisis conjunto y dialéctico entre la vida en la ciudad y la ciudad vivida, entre el uso social del espacio urbano y su uso simbólico, imaginado, humanamente construido como tangibilidad objetiva y como representación intersubjetiva.

La postmodernidad y la globalización –nuestro mundo post y glob– hace tiempo que han dejado de ser la «llamada» postmodernidad y la «llamada» globalización, cuando con aprehensión o duda se asumían como etiquetas del discurso de moda desde una reticencia abonada en posturas explícita (y contradictoriamente) autoasumidas y reivindicadas como modernas, no renunciantes a las banderas de «los grandes relatos» y la visión progresista del ideario iluminista-revolucionario, en sus diversas manifestaciones. Pero como realidades «nuevas» o como visiones nuevas de una realidad que «ya era», son parte insoslayable del análisis socio-cultural-comunicacional-urbano.

Por eso adquieren más valor la propuesta de ponderar la perspectiva antropológica como clave para la comprensión de los procesos globalizadores, de lo urbano y lo comunicacional. Esto es: como procesos culturales históricos o historias como procesos culturales, en términos de significados en pugna, de modo de poder refutar reduccionismos economicistas, politicistas, fisicistas y funcionalistas.

Queda pendiente el combate contra los esencialismos culturalistas –de raigambre antropológica clásica–, dentro de una dialéctica que sólo la relación contrastiva entre la crítica analítica y la investigación empírica pueden dotar de un cauce problematizador y herramienta para el debate fructífero sobre los dilemas y problemas que la ciudad postmoderna y la crítica a los reduccionismos modernos impulsan a reflejar y a registrar: el espacio tal como es vivido por los actores.

LO URBANO COMO OBJETO SIGNIFICACIONAL

Defino lo *significacional* como aquella cualidad de la dimensión humana que adquiere un efecto de *contrastes de sentidos* entre distintos actores o puntos de vista y que siempre puede ser referenciado en una dimensión específica. Lo urbano sirve de ejemplo de esta referenciación específica, si entendemos que su nivel de especificidad está dado por los sistemas de servicios en su espacialidad física. Su dimensión significacional está dada por lo que ese espacio le *significa a* (o adquiere *sentidos para*) los actores sociales que lo ocupan, producen, usan, viven.

Es lo que ya he distinguido para el caso de la marca urbana por excelencia, la ciudad: una cosa es vivir en la ciudad y otra *vivir la ciudad*. El espacio significacional es el espacio vivido, representado, imaginado.

De los dilemas planteados por la ciudad postmoderna y la crítica a los reduccionismos modernos surge la necesidad de reflejar, de registrar el espacio tal como es vivido y representado por los actores. Y eso es lo que da asidero a este capítulo, además del valor que esta dimensión del espacio significacional e imaginario ha venido adquiriendo en forma creciente como insumo necesario para la planificación y el diseño urbano.

Como referencias más recientes del tema pueden mencionarse las compilaciones propias *Ciudades (in)descifrables: imaginarios y representaciones sociales de lo urbano* (2019), *Antropología de Ciudades Medias* (2017), *Ciudades vividas: sistemas e imaginarios de ciudades medias bonaerenses* (2015), *Imaginarios sociales de la ciudad media: emblemas, fragmentaciones y otredades urbanas* (2005).

En el ámbito latinoamericano, además del pionero trabajo de Armando Silva al que me referiré más adelante, se destaca la constitución de la Red Iberoamericana de Investigaciones en Imaginarios y Representaciones (RIIR), la compilación de Alicia Lindón, Miguel Aguilar y Daniel Hiernaux *Lugares e imaginarios de las metrópolis* (2006), los trabajos de Ernesto Licona (2003), el número 99 de la revista chilena *EURE* (2007), orientado por Francisca Márquez, con trabajos de condensación conceptual, donde Mónica Lacarrieu coloca el imaginario como dimensión «liviana» de lo urbano material. En el medio brasileño descue-

llan los enfoques de Cornelia Eckert y Carvalho da Rocha (2005), inspirados en el acercamiento de George Simmel a la dimensión sociológica urbana vivida, y de Walter Benjamin, desde la noción de narrativa y el énfasis en la dimensión temporal del espacio vivido.

Y en el medio argentino se destacan las inquietudes de varios arquitectos (Sarquis 1999; Liernur 1991; Alburquerque & Iglesia 2001; Gorelik 2002; Medina & Thesz 2008) y colegas como Laura Golpe (Golpe *et.al.* 1998).

POR QUÉ LOS IMAGINARIOS

El imaginario urbano no constituye un tópico tradicional de los estudios de antropología, lo que no deja de ser una paradoja, ya que la dimensión simbólica de los procesos sociales sí es un campo asiduo del trabajo de los antropólogos. En la última década y media han sido iniciados trabajos por colegas latinoamericanos con proyección creciente, sobre todo articulando con el concepto de cultura. En congresos de la disciplina se refleja un interés mayor desde grupos de investigadores de diversos países, principalmente Brasil, Colombia, México, Chile, Uruguay. A nivel general, estos trabajos se desarrollan más desde otros abordajes disciplinares como la psicología, la arquitectura, la geografía y mucho más notoriamente desde la crítica literaria, los estudios culturales y la filosofía. En estos últimos casos, se toma como materia prima de los ensayos la representación que acerca del espacio urbano se hacen los escritores, artistas, y sobre todo los propios ensayistas. Otra paradoja es que este tipo de abordaje individualista también está siendo desarrollado por antropólogos: ha adquirido notoriedad extradisciplinar el enfoque sobre lo urbano de antropólogos que vuelcan como referenciaciones «empíricas» de los imaginarios sus propias introspecciones (Augé 1998; Joseph 1988; Delgado 2007), en algunos casos considerándolas teorías.

En términos generales, el tema de los imaginarios surge a partir de la crisis del concepto de ideología, tomado exclusivamente como «falsa conciencia» por la mayoría de los autores marxistas, y del sesgo idealista de los estudios sobre sistemas de símbolos en Occidente, en una época –los sesenta del siglo XX– en la que no se conocían tanto los trabajos de Valentin Voloshinov, Mijail Bajtin o Vladimir Propp y los posteriores de Yurij Lotman, especialmente sus aportes en torno a la historización de procesos simbólicos, y debido a que todavía no se habían empezado a recuperar, en los ámbitos académicos, las propuestas de Antonio Gramsci o Ernesto de Martino (pioneramente reconocido en la antropología social latinoamericana por el argentino Eduardo Menéndez)[1].

1 Lo desarrollo en el trabajo "De ideología a imaginario: un viaje de ida y vuelta" (2020).

Es el grupo de intelectuales «heterodoxos» impulsado por Cornelius Castoriadis, Pierre Ansart y otros quienes plasman en el concepto de imaginarios la riqueza que se estaba perdiendo respecto a los procesos de metaforización de la vida social como parte significativa del análisis y de la acción humana, con un concepto de raíz antropológica, idealista y ultrarelativista de cultura que también había entrado en crisis, ante la dificultad de dar cuenta de los procesos histórico-estructurales (ver Gravano 2008).

En un momento de crisis también del edificio estructuralista, se conjugan desde distintos lugares de producción de conocimiento aportes que, combinados, producirían un conjunto de herramientas analíticas crecientemente más sólido y reconocido, al menos si damos cuenta de las que han llegado a nuestro medio con mayor ímpetu.

Desde la perspectiva antropológica es notable la influencia de la obra de Gilbert Durand (1964, 1992) y en la actualidad la de Wunenburger (2007). Se suma a ella el influjo de los pioneros de los estudios culturales, sobre todo Williams (2001), disciplinarmente situados a media agua entre el análisis literario, el ensayo filosófico y la historiografía. Se integran el ensayo filosófico (Cassirer 1964; Sastre 1997), ideológico (Baczco 1984), cultural (Pintos 1995; Rojas Mix 2006) y estético (Bachelard 1992; Sabugo 2009).

Los enfoques de la teoría del conflicto (Balandier 1990), la crítica del idealismo y el funcionalismo, el interaccionismo y principalmente el repensamiento de lo simbólico en la sociología de Pierre Bourdieu (1990) agregan nutrientes a la crítica de los reduccionismos economicistas y politicistas. Surge el debate no saldado entre un nuevo idealismo reproductivista y el «olvido» por el sujeto de transformación histórica (señalado en nuestro continente por Jesús Martín-Barbero, Eduardo Grünner –1998–, y en general por autores como Terry Eagleton –1997– o Zigmunt Bauman –2002), ojo del huracán de las reescrituras postmodernas, en sintonía con «descubrimientos» del aporte antropológico por el resto de las disciplinas, en cuyo podio máximo se situó a Geertz (1994) y su invocación a la construcción del objeto de estudio como «enigma» –base del pensamiento de Mijail Bajtin– denso en interpretaciones.

Este descubrimiento se aparejó a la crítica al positivismo, aún proviniendo del idealismo postmoderno, dada la necesidad por comprender más que explicar los procesos de significación humana, pero sin recuperar el clásico lugar en que Marx había situado el problema de la conciencia social en un sentido amplio.

Sumadas al debate acerca de la complejidad de sistemas, del caos entendido como eje de comprensión de la *di*-versidad de mundos y trascendiendo a la *uni*-versidad de la mirada moderna, proyectada en la crítica a los estantes paralizantes disciplinares (Wallerstein 2004), las herramientas de análisis y acción

encuentran hoy un piso crecientemente mucho menos cómodo y más inestable que en tiempos estructuralistas, ortodoxos de las lecturas literales de los horizontes discursivos y representacionales de la cultura, las identidades y los procesos sociales. Quizá un nuevo nudo vuelva a atar la cuestión de los imaginarios, en la medida en que no se la sepa o no se pretenda abordarla en relación con la historización de procesos o de los imaginarios construyendo la historia humana desde la contradicción permanente y no de la mera reproducción.

EL ESPACIO VIVIDO

Respecto al espacio urbano, los hitos que creemos más importantes comienzan con lo que David Harvey define como la imaginación geográfica o conciencia espacial, es decir, la capacidad humana que

> "permite al individuo comprender el papel que tienen el espacio y el lugar en su propia biografía, relacionarse con los espacios que ve a su alrededor y darse cuenta de la medida en que las transacciones entre los individuos y organizaciones son afectadas por el espacio que los separa. Esto le permite conocer la relación que existe entre él y su vecindad, su zona o, utilizando el lenguaje de las bandas callejeras, su 'territorio'"» (Harvey 1977, 17).

¿Cuál es el concepto dominante de espacio? El de la física moderna, que –destaca Harvey– se torna ineficiente para entender los procesos y actividades sociales en torno al espacio, no sólo porque el espacio adquiere para el hombre diversos significados, de acuerdo con sus distintos intereses, con sus conocimientos acerca de la naturaleza, etc., sino porque las culturas, como cosmovisiones particulares, actúan con esquemas cognitivos y de significación muy diversos respecto de lo que es el espacio. Situado así en esta perspectiva antropológica acerca del espacio, este geógrafo apela a una visión aún más general y abstracta del encuadre sobre el espacio en el ser humano, según la tripartición de la experiencia espacial del filósofo neokantiano Ernest Cassirer.

Éste distingue el espacio *orgánico*, que es la relación con el espacio que tienen los seres vivos, la cual está determinada por la genética. Tal relación se ejemplifica con desplazamientos, migraciones, territorialidad instintiva, sistemas de orientación y es estudiada mayormente por los etólogos. Por su parte, el espacio *perceptual* es el resultado de experiencias de contacto y relación de diversos sentidos (táctil, acústico, óptico) combinados y sintetizados en procesos muy complejos que hacen al aprendizaje y a la memorización de las relaciones del hombre con el espacio.

En tercer término, la experiencia más importante es la del espacio *simbólico*, mediante la cual experimentamos una dimensión espacial a la que llegamos

mediante interpretaciones de representaciones del espacio que sustituyen a las reales que les dan origen como referentes. Es decir, que estamos ya en una plena relación histórica, en la cual el tiempo juega como escenario de este tipo de representaciones, esto es, de traer nuevamente al presente un espacio que ya no es tal.

Esta distancia o cesura entre el espacio y su representación no implica concebirlos como dos esferas de desarrollo autónomo, en términos dicotómicos, sino como dos contrarios mutuamente necesarios que constituyen una unidad.

Para el ser humano, en tanto ser histórico, el espacio, aún en su versión moderna, nunca fue ni pudo haber sido mero ámbito físico despojado de significación. Sin embargo, por el predominio de una idea que reduce del espacio a su dimensión física es que se hace necesario hacer hincapié en la existencia e importancia de concebir el espacio en términos significacionales.

Prueba de la esterilidad del planteo fisicista sería la necesidad de establecer una jerarquía ontológica entre el espacio material y su reproducción simbólica, como si hubiera un instrumento inventado por el hombre que pudiera dar cuenta del espacio material prescindiendo de su ser como sujeto, como agente protagónico de esa relación de conocimiento, basada –como todo conocimiento– en símbolos, signos, representaciones.

Esta discusión filosófica siempre presente se torna un tanto inútil cuando se trata de estudiar la relación entre el espacio y los comportamientos sociales y culturales, en los que es insoslayable la constatación del puente simbólico entre ambos, en términos de condicionamiento o de determinación.

Ahora bien, ¿es isomórfica la relación entre el espacio físico y el espacio percibido por los hombres, el espacio social, eminentemente simbólico? Harvey establece que no, ya que «cada forma de actividad social define su propio espacio» (op.cit., 23), y da como ejemplo la diferencia entre el espacio socioeconómico, el espacio personal y las representaciones del espacio en el arte y la arquitectura; en suma, el espacio determinado por cada sociedad y cada cultura.

> "La forma que toma el espacio en la arquitectura y, por consiguiente, en la ciudad es un símbolo de nuestra cultura, un símbolo del orden social existente, un símbolo de nuestras aspiraciones, nuestras necesidades y nuestros temores" (Harvey, op.cit. 25).

El espacio humano, entonces, es siempre un espacio con significado, un espacio indicador de otra cosa a la que necesariamente remite, como todo proceso simbólico. Y,

> «si queremos llegar a una comprensión de la forma espacial, debemos preguntarnos en primer lugar por los caracteres simbólicos de dicha forma. ¿Cómo puede hacerse esto? (íd. 26)»

Pregunta Harvey, y pide un esfuerzo metodológico para entender los mensajes que la gente recibe del ambiente construido a su alrededor:

> «una metodología general a fin de medir el simbolismo espacial y ambiental» (ibid.).

Es necesario rescatar su énfasis en entender la relación entre el proceso social y el espacial como dos formas de ver el mismo fenómeno, de lo cual se deriva la estrategia iterativa, que consiste en silenciar en forma alternada uno y otros aspectos (el espacio o los actores sociales), de modo de dar lugar a explicaciones que hagan hincapié en uno u otro, sin presuponer determinismos abstractos. Ni estructuras ciegas y actores mudos totalmente sobredeterminados, ni actores sobredimensionados y estructuras dependientes.

En términos del espacio urbano, Harvey propone estudiar la conducta pública en el espacio de las ciudades y sobre la base de la comprensión de los significados espaciales, tratando de medir el impacto del simbolismo espacial. Es cuando se pregunta si las formas espaciales urbanas constituyen una variable independiente respecto al proceso social general, ya que es indudable que «existe un número importante de procesos sociales que actúan de modo independiente de las formas espaciales» (ibid., 27).

Define el espacio social como aquél «compuesto por un conjunto de sentimientos, imágenes y reacciones con respecto al simbolismo espacial que rodea al individuo» (ibid., 28), las que son compartidas por un grupo determinado. Es un espacio complejo, heterogéneo y discontinuo, esto es, todo lo opuesto al espacio euclidiano y abstracto del modelo físico dominante.

Y aunque Harvey no lo enuncia así, al ejemplificar con la concepción de Jean Piaget de la percepción del espacio en el desarrollo evolutivo del niño y al recalcar que la diversidad de culturas producen visiones del espacio, esquemas cognitivos espaciales y mapas mentales igualmente diversos, expresa de hecho la ponderación de un espacio cultural, precisamente representado –en nuestra opinión– por esa diversidad de espacios posibles, desde el relativismo cultural propio de la perspectiva antropológica más recurrente.

EL ESPACIO URBANO ANTROPOLÓGICO COMO CLAVE

Es la Antropología la que se encarga en forma expresa de la dimensión cultural del espacio. ¿Qué significa hablar de dimensión cultural? Básicamente implica situarse ante la diversidad de culturas y formas de vida con que se vive, percibe y construye el espacio y no partir de una sola perspectiva de éste como si fuera la única. Para esto es importante no tomar la acepción meramente iluminista de cultura (como sinónimo de modos refinados, de las

bellas artes, distintiva), sino el concepto antropológico de cultura, tal como requiere Fernando Tudela en su libro *Arquitectura y procesos de significación* (1980, 25-35).

El antropólogo Edward Hall, en su libro *El lenguaje silencioso*, expone, en su capítulo «El espacio habla», numerosos ejemplos del rico y multifacético cruce de perspectivas distintas de vivir el espacio. Se refiere al principio de territorialidad, como «el acto de reclamar y defender un territorio» (Hall 1990, 173) propio de todo ser vivo. En el ser humano la territorialidad es diversa, según las culturas. Pero lo que destaca Hall es que el espacio está allí pero no se habla de él, salvo que se entre en colisión con un uso o concepción diferente sobre él. La cultura occidental, por ejemplo, tiende a reprimir y disociar los sentimientos respecto al espacio, relegándolo a lo informal.

Sin embargo, como señalan los ejemplos dados por Hall, el territorio (el espacio reivindicado) muestra cosas importantes, como –por ejemplo– quién manda en cada situación.

> "Como nadie nos ha enseñado a mirar al espacio aislado de otras asociaciones, a menudo atribuimos a otra cosa los sentimientos producidos por la manera de tratarlo" (Hall 1990, 176).

El espacio, dice Hall, impone normas que aprendemos literalmente y difícilmente cuestionamos –dentro de nuestra cultura–, salvo cuando un extranjero las desconoce. Coloca en el tapete la cuestión de cómo usan el espacio las distintas culturas, qué espacios son pensados como vacíos, cuáles como más importantes, cómo se personaliza el espacio, qué categorías son las más pequeñas en la concepción de cada cultura, cuáles son los puntos de tamaño variable, etc. Destaca la diferencia de escala del niño que sólo comprende donde vive él [y ante un globo terráqueo pregunta ¿dónde vive la abuelita y dónde estamos nosotros? (ejemplo nuestro)]. También pondera el espacio informal, que es el que caracteriza mucho más a la diferencia entre culturas (por ejemplo, los nombres de las calles).

En tren de destacar las diferencias, observa que algunas culturas nombran más los bordes, otras las áreas (por ejemplo, los hopi no nombraban los interiores de las habitaciones o de las casas), que hay diferencias en el trato en los barrios de distintas nacionalidades (relaciones más cálidas o más frías).

El concepto de vacío es arbitrario, para nada natural, no reside en las cosas en sí. Por ejemplo, en nuestra cultura occidental, si no hay límites, los construimos artificialmente.

> "Las áreas donde empiezan y terminan las cosas suelen ser importantes, mientras que los puntos intermedios se ignoran a menudo" (op.cit., 182).

Para Hall, éstas son las formas de comunicar que tiene el espacio; las formas de establecer lo normal para cada cultura y percepción del mismo, las formas de establecer cómo el espacio vale social y culturalmente.

Hacer referencia a la posibilidad de considerar el espacio como generador de imágenes obliga a considerar, a su vez, la posibilidad de tener en cuenta distintas perspectivas de sendos actores sociales. Esto deriva necesariamente en la consideración de un orden respecto al espacio urbano, sobre la base de normatividades y normalidades imaginadas, deseadas, añoradas o proyectadas. En rigor, ¿cuántos órdenes hay? ¿Uno solo? ¿Hay una sola racionalidad del espacio?

En su trabajo *La cultura y el orden urbano*, Amos Rapoport (1984) afirma que más que un orden urbano opuesto a un caos, en la realidad se dan diferentes órdenes urbanos. El supuesto caos depende de los significados del observador. Y hablar de significados sociales implica que estos órdenes sólo pueden estudiarse en el contexto de cada cultura.

El concepto de cultura puede ser definido en esta multiplicidad de significados, como modo de vida típico de un grupo, sistemas de símbolos, estrategias adaptativas de supervivencia, valores, creencias, ideales, elecciones y decisiones de los actores sociales, el orden subyacente de acuerdo con ideales y el esquema cognitivo con que se piensa el ambiente antes de construirlo.

Rapoport concibe el orden como esquema cultural cognitivo. Por eso dice que lo opuesto del orden es otro orden, no el caos.

> "El opuesto de un orden dado es un orden de diferente tipo" (Rapoport 1984, 3).

De esto podemos inferir que sólo es posible hablar de orden desde otro orden. Él habla de recognoscibilidad (sobre la base de la identificación), predictibilidad (sobre la base de la estabilidad) e identidad (sobre la base de la autoatribución) en cuanto a las relaciones con el espacio urbano. Todo esto implica situarse en la dimensión temporal junto a la espacial, o considerar lo espacial como referente del tiempo, porque es el observador el que espera que el espacio esté ordenado.

Debemos comprender los órdenes urbanos tal como son para los actores. Para ello, debemos conocer los esquemas cognitivos que sobre el espacio tienen esos grupos.

Para indagar sobre el orden urbano, adquiere importancia la dimensión experiencial y vivencial, captada por los sentidos. Entre las cualidades sensoriales pueden distinguirse la ubicación, la relación con el paisaje, la posesión de elementos, los tipos de espacio, los nombres, los sistemas de orientación, los colores, las texturas, los sonidos, los olores, las temperaturas, las corrientes de aire y los tipos de gente. Estos elementos se ordenan de acuerdo con la identi-

ficación, distinción y reconocimiento, y las decisiones de mucha gente, no sólo del diseñador (entendiendo por diseño cualquier cambio intencional en el ambiente físico).

Rapoport distingue dos tipos de órdenes urbanos: a) de *alto estilo*: que son resultado de los esquemas cognitivos de pequeños grupos (élites), incluidos los diseñadores y b) *vernáculo*: resultado de esquemas mucho más compartidos y diferentes.

Las ciudades son mezclas de los dos órdenes, no hay asociaciones azarosas, sino que dependen de las culturas, a través de los esquemas cognitivos y los sistemas de clasificación del espacio. Da como ejemplos la manera en que se modifican órdenes preexistentes en procesos de colonialismo o de migraciones. Expone ejemplos de diversos órdenes de diferentes culturas, en los que el espacio sagrado pauta los comportamientos dentro de la ciudad: el estatismo de las ciudades tradicionales china e india y la movilidad de la ciudad norteamericana. O en la ciudad musulmana, donde el área de posible desplazamiento no se aleja mucho de la misma morada y está mucho más restringida para las mujeres; hay áreas para grupos especiales y barrios que nunca pueden ser visitados; o las moradas que están detrás del bazar y su entrada restringida.

El principio de Rapoport–al igual que Hall– establece que una vez que se comprende la cultura, lo que parecía caótico aparece ordenado, adscribiendo así (ambos) al más clásico relativismo cultural,.

En las ciudades tradicionales el centro significa el status más alto, que decrece hacia la periferia. Los órdenes de alto estilo y vernáculo se representan por las superficies nítidamente delimitadas (por ejemplo, manzanas) y las edificaciones precarias continuadas. Cualquier orden tiene significado y comunica según los actores. Las distintas formas de asentamiento resultan ser claves para comprender la situación social. Desconocer la cultura, a su vez, puede ocasionar que no se detecten esas claves. Por ejemplo, la ciudad hindú, aparentemente caótica: cuando nos familiarizamos con la cultura y sus claves la entendemos, le atribuimos un orden.

Es importante establecer la distinción entre escalas y unidades dentro de los órdenes urbanos, en las que surge la constatación de lo privado y lo público. Cada ambiente tiene formas particulares de organización, rasgos fijos, semifijos y no fijos, reglas y códigos de desplazamiento, idea del tiempo, significados y comunicación.

Rapoport distingue entre funciones latentes y manifiestas del orden urbano y entre la perspectiva emic (del nativo) y la etic (perspectiva del observador, del analista). Precisamente aplicar lo etic a lo emic es lo que produce el preconcepto del «desorden».

Para comprender una clave, para hacer legible el espacio, es necesario que exista un nivel de redundancia en la información de un área, que comunique los mismos resultados y que, de esa manera, quede en la experiencia. Las ciudades modernas suelen ser vistas como caóticas, y las tradicionales como ordenadas. Pero eso depende del conocimiento o no de sus claves. A mayor complejidad, mayor cantidad de esquemas cognitivos y significados culturales.

También establece la distinción entre los dominios etic sistematizados, teóricos (como las nomenclaturas de los urbanistas: «recreación», «economía») y las pletóricas y ricas ambigüedades emic, es decir, los significados reales de la gente.

Así, muestra la transversalidad de funciones que cumple el espacio, cuando se nota la diferencia entre su asunción formal y su uso verdadero, cuando aparece claramente a los ojos del observador el «otro» orden: el de lo intersticial. Aquí es donde es necesaria la mirada profesional de la Antropología, entrenado para detectar e «imaginar» lo intersticial, tal como resaltaran en nuestro medio Carlos Herrán y los autores citados en nuestro primer capítulo.

¿Cómo juegan estos elementos respecto al espacio urbano?

Uno de los autores que han tratado el tema en numerosos trabajos es el arquitecto Kevin Lynch. En su obra ¿De qué tiempo es este lugar? rescata la dimensión temporal del espacio urbano. Dice que nada se experimenta en sí mismo, todo se mezcla con experiencias anteriores: el recuerdo es paralelo al significado presente.

La percepción de la ciudad no es continua sino fragmentada y en fases. Para él, la ciudad produce una imagen específica, constituida por lo que llama *imaginabilidad*, que hace coincidir con la conciencia espacial de Harvey. Es «esa cualidad de un objeto físico que le da una gran probabilidad de suscitar una imagen vigorosa en cualquier observador de que se trate» (Lynch 1966, 18).

Para esto es necesario ejercer una capacidad, la *legibilidad*, o proceso por el cual la imagen deviene en la claridad visual manifestada, explicitada, «la facilidad con que puede reconocerse [el espacio] y organizarse sus partes en una pauta coherente» (ibíd., 10).

> "Una ciudad legible sería aquella cuyos distritos, sitios sobresalientes o sendas son identificables fácilmente y se agrupan, también fácilmente, en una pauta global [...] no debemos limitarnos a considerar la ciudad como cosa en sí sino la ciudad en cuanto percibida por sus habitantes" (ibíd., 11).

Los procesos que definen la relación con el espacio son la *estructuración*, que es el ordenamiento de componentes espaciales, y la *identificación* respecto a un lugar, el hecho de conocerlo y reconocerlo por parte de un sujeto. Lynch da importancia a la seguridad emotiva de la imagen ambiental. En la elaboración de la

imagen identifica un proceso bilateral entre el observador y su medio ambiente, una acción creativa y activa del observador, y una captación de los significados de cada lugar, sobre la base de la coherencia entre lo familiar y la identidad. Los tres elementos que pondera (además de la imaginabilidad y la legibilidad) son la identidad, la estructura y los significados. Parecería considerar el medio físico como variable independiente, en la relación que establece entre las cualidades espaciales con la identidad y la estructura de la imagen mental del ambiente.

¿UNA SEGUNDA CIUDAD?

Por su parte, con la denominación de "imaginería urbana", Alain Mons propone que una «ciudad metafórica se superpone a una ciudad real» (Mons 1992, 25), dada por la producción icono-mediática del modelo publicitario, que modifica la representación tradicional de la ciudad. Esta ciudad mediática es un síntoma de la puja por la competencia entre ciudades (dentro del contexto que él estudia, que es el de las ciudades de rango medio en Francia), las cuales compiten por autopromocionarse con imágenes de marca, instituyendo una simbólica urbana, por desplazamiento y condensación, mediante circulaciones de sentido y efectos analógicos dados por imágenes flotantes de dos tipos: patrimonial-tradicional y modernista-innovadora, que se ofrecen en un montaje de superposiciones iconográficas.

> "La deriva metafórica de la imagen urbana puede tener efectos importantes sobre la significación de la ciudad. La aceleración de las imágenes mediáticas termina por constituir, en cierta forma, una segunda ciudad que se superpone ostensiblemente a la ciudad «real», vivida, material, espacial" (Mons op.cit., 33).

Esta *emblematización* de la ciudad y la iconografía de marcas de identidad se logra mediante «estrategias de apariencia que producen efectos de sentido en lo real de la ciudad» (ibíd., 38), que pueden ejemplificarse con el tipo de ciudades que vimos en el capítulo anterior. Esta simbología virtual se desliza hacia la ficción, donde adquiere mayor potencia la imagen que el territorio.

> "La imaginería urbana nos propone, más bien, «socio-estilos», para retomar los términos de la sociología publicitaria, en vez de significaciones para la vida ciudadana" (ibíd., 39).

Su hipótesis central es que «las formas modernas del intercambio social indican una tendencia marcada a la metaforización de las señales» (ibíd., 9), en un contexto de comunicación y circulación rápida y fluida, en el que se despliegan imágenes y desplazamientos de sentido. «El juego analógico se convierte en un paradigma de nuestra contemporaneidad» (ibíd.), en tiempos de mundialización de las economías, mediatización de la sociedad y postmodernidad en las formas.

Con ello se ve que estos espacios urbanos con significación se contextualizan en relaciones de poder, de puja simbólico-económica, en determinado momento histórico. Esto nos otorgaría el derecho a realizar la misma pregunta que hicimos a la teoría de los «nuevos» movimientos sociales y la ciudad postmoderna, ya que podemos atribuir a la existencia real o a la ponderación valorativa el hecho de ser los términos pendulares que impulsan que otro objeto (o nivel de análisis) aparezca como «nuevo»: el espacio urbano vivido por los actores, el espacio significacional, el imaginario urbano. ¿Lo hubo desde que existe lo urbano –como venimos sugiriendo– o, tal como parece indicar Mons, recién surge ante la necesidad de emblematizar lo urbano como marca en la competencia por el intercambio mercantil mediático moderno?

Enfatizamos este interrogante porque el principio del espacio urbano vivido, incluso desde la perspectiva de Mons, nos sitúa ante una «segunda» ciudad, una ciudad «metaforizada», ante un plano superpuesto imaginario por sobre o escindido del material, del espacio urbano físico o sobrentendido como meramente físico.

En el proceso metafórico, lo real debe adquirir –para Mons– el carácter de lo visible, de la forma, de lo material, de lo cultural y de lo identitario. La actualidad está centrada en la creencia en lo visible. «Los dispositivos sociales son disparadores de metáforas de visibilidad» (ibíd., 12), en las que predomina la cultura analógica del como si, de desplazamientos del sentido inicial. La confrontación entre modernidad y tradicionalidad se daría precisamente como resultado de la diferencia entre las representaciones histórico-rituales y las masivas.

Parecería encontrarse en el enfoque de Mons una diferenciación básica entre lo *moderno-mediático-(no-ideológico)-masivo* y lo *tradicional-histórico-patrimonial-ideológico-no-masivo*. Recuperando a Raymond Williams, podríamos poner en duda el carácter dicotómico de esta diferenciación, ya que, por un lado, procesos mediáticos no sólo son patrimonio de lo moderno y, por el otro la cultura cotidiana interpersonal es, en última instancia, el contexto de recepción de la producción masiva (además de mostrarse en ella, como contenido, lo no-masivo como paradigma de lo moderno [lo privado, lo individual]).

Mons no parece concebir al actor moderno más que como receptor pasivo. Supone que el imaginario deriva de lo mediático exclusivamente: de lo *para* la gente y no de lo *de* la gente. No se refiere a lo que he llamado *imaginario de sentido común* (Gravano 2005, 36).

Pone en cuestión el vínculo social y la creación cotidiana: «se trata entonces de un enfoque en el que las representaciones, las prácticas sociales y los imaginarios forman una "cultura"» (ibíd., 18). Y en una dimensión temporo-cultural, adquiere importancia la analogía del palimpsesto, de las reescrituras sobre el relieve de las antiguas huellas:

> "En toda comunicación urbana se desarrolla un fenómeno de palimpsesto: bajo las figuras contemporáneas se perfilan otras figuras, otras cuestiones. En este sentido, la ciudad invierte en su porvenir y reactiva su identidad" (ibíd., 42).

Se refuerza la necesidad y potencialidad del registro de los sistemas de representaciones y significaciones (incluyendo identidades, emblemas, otredades y circuitos de prácticas significativas) que conforman esos imaginarios urbanos, mediante los cuales los actores sociales no sólo viven en la ciudad (como marca de lo urbano), sino que viven la ciudad misma, construyéndola como representación simbólica.

EL TRABAJO CON LOS IMAGINARIOS URBANOS

El «descubrimiento» de los significados atribuidos al uso del espacio urbano o el mismo espacio concebido desde esas significaciones ha sido de mayor impacto en las disciplinas urbanísticas que en las socio-antropológicas, por la paradoja de que estas últimas consideraban parte de su objeto el sentido que los actores asignaban a sus espacios territoriales, urbanos o no.

Esto es compartido por la producción clásica antropológica y por los enfoques psico-sociológicos, focalizados en cuestiones como la satisfacción del lugar (ver Gravano 2005, 108-112), el apego al lugar (Hull 1992) y diversos estudios multidisciplinares. Debemos detenernos en el aporte, no nítidamente etnográfico pero de gran influencia en los estudios sobre imaginarios urbanos contemporáneos, del colombiano Armando Silva (1992).

Pone el acento Silva en el «uso e interiorización de los espacios y sus respectivas vivencias dentro de la intercomunicación social». Habla de la ciudad vivida, que es la construcción de una imagen incesantemente reconstruida, «como lugar del acontecimiento cultural y como escenario de un efecto imaginario» (Silva 1992, 15).

Una ciudad se reconoce por su imagen, por su estilo, por su físico, por sus edificios, por sus expresiones, por su mentalidad urbana. Por ejemplo, cuando los habitantes se la imaginan más grande de lo que es. También se reconoce por su autodefinición y por las identidades con las cuales se la asocia, e interesan los símbolos que sobre la ciudad construyen sus habitantes. Hasta la misma representación de lo urbano es parte del imaginario («lo urbano de una ciudad se construye», dice Silva).

La ciudad es vivida e intercomunicada por los modos territoriales y desterritorializadores de un imaginario que –al igual que lo que había señalado Harvey– construye continuidad espacial donde no existe el correlato físico de esa continuidad. Porque la ciudad es creada por quienes proyectan sus imágenes en

ella. Y la ciudad está marcada por los territorios, como una extensión «mental» de una referencia física; es la transformación del caos en cosmos, una representación simbólica.

El habitante territorial vive su espacio, se lo autorepresenta, lo reconoce; el territorio trasciende el mapa cartográfico. Y en senderos, nudos y bordes urbanos se ejemplifican las alternativas de uso del espacio urbano: el uso oficial y el uso diferencial. Por eso es preciso distinguir entre mapa (representación de una continuidad física equivalente con lo representado) y croquis (representación discontinua, punteada, evocativa, poética, metafórica, abstraída en función de valores). El territorio es lo vivido, es un croquis.

Es sobre la base de este imaginario espacial (o cartografía simbólica) que es posible reconstruir la transversalidad de su uso, cuando se diferencian la representación oficial-formal y la que los actores usuarios van construyendo ulteriormente con el uso del espacio. Por ejemplo, los senderos peatonales en diagonal sobre el césped de las plazas diseñadas para ser caminadas por los caminos embaldosados en forma de rectángulo.

Parte Silva del concepto de «punto de vista» individual, pero en la ciudad no sólo está el parecer de los distintos puntos de vista, sino el aparecer, el irrumpir, la teatralidad del escenario urbano y la «actuación» como categoría de análisis en relación con las «competencias» urbanas: «el individuo urbano se hace, pues, sujeto competente en la medida en que actualiza los distintos contratos sociales que le otorga el ser urbano de una ciudad» (op.cit., 132), tomando la relación dialéctica entre ambas categorías, básicas para los pactos comunicativos de lo urbano, de Dell Hymes y Chomsky.

En este sentido, la ciudad es «el lugar del encuentro de las diferencias entre sujetos competentes» (íd., 73), de acuerdo con sus respectivas estrategias de representación.

Siguiendo a Iuri Lotman, Silva distingue entre culturas «gramaticalizadas» (donde se explicitan las reglas) y culturas «textualizadas» (donde prevalecen los ejemplos de comportamientos, y se genera más el contenido y la forma en que debe ser leído). Toda la fantasmagoría de la ciudad participa de tales lógicas, del mismo modo que el simulacro y la censura urbana. De esta manera, se demuestra cómo el ver está reglamentado socialmente.

Desglosa en forma sistemática algunas categorías del imaginario urbano, que han posibilitado líneas de indagación. Tal es el caso de la vitrina urbana (lo que en Argentina equivaldría a vidriera, escaparate), que sería el lugar de la ciudad adonde se concurre para mirar y ser mirado. Por eso, «la vitrina urbana es una ventana», donde se mira al actor y donde él se coloca para ser mirado: espacios públicos como plazas, parques, bares, restaurantes, frentes de instituciones.

De manera focalizada, el colombiano se abocó a los «tatuajes urbanos» de «la ciudad imaginada», los graffiti, y los emblemas urbanos (Silva 1988) y se detuvo también en la importancia del rumor, de los relatos, de los fantasmas urbanos, de los saberes y memorias sobre la ciudad, al igual que de la ritualización respecto a lugares y comportamientos estandardizados con significación.

Llamándolas «metáforas urbanas», refiere a ejes que se presentan en el análisis de los imaginarios espaciales urbanos como relaciones entre adentro / afuera, delante / detrás, público / privado, antes / después, vacío / ocupado, ver / ser visto, centro / periferia, interior / exterior, deteniéndose en la categoría más sintética y laberíntica de rizoma urbano, tomando el concepto de Deleuze y Guattari y Umberto Eco, cuando cada parte o flujo del espacio urbano es –en el imaginario– infinito en su potencialidad de conexiones y efectos de significación.

La ciudad, considerada uso y evocación, práctica y representación, permite ver la confluencia de componentes, tales como el imaginario de la mentira, el secreto, el reconocimiento, como efecto de estrategias retóricas: el simulacro, la ironía, y el manejo simbólico de espacios y relaciones, dentro de las «múltiples lecturas de sus ciudadanos» (op.cit., 134), entre las que deben ponderarse los efectos de los medios de comunicación.

Silva reproduce la profunda cita de Jesús Martín-Barbero, escrita hace más de veinte años, que los argentinos y latinoamericanos seguramente podríamos actualizar sin mucho esfuerzo para el país y para todo el continente: «En Colombia –decía el catalán en 1990–, más que ningún otro país de América Latina, hoy los medios viven de los miedos» (Martín-Barbero 1990, 2; en Silva op.cit., 125).

El papel de los imaginarios, en suma, hace que la ciudad quede, a la vez, ocultándose y revelándose a sí misma, en esa segunda ciudad a la que se refería Mons, en una relación isomórfica a la relación entre el inconsciente ideológico y la conciencia social, dentro de lo real, en construcción permanente:

> "Lo real de una ciudad no es sólo su economía, su planificación física o sus conflictos sociales, sino también las imágenes imaginadas construidas a partir de tales fenómenos, y también las imaginaciones construidas por fuera de ellos, como ejercicio fabulatorio, en calidad de representación de sus espacios y de sus escrituras (Silva, op.cit., 135).

ENTRE EL ENSAYO Y EL REGISTRO ANTROPOLÓGICO

La posición de Silva es la más cercana al tratamiento de los imaginarios urbanos como espacio significacional, correspondiente a una antropología de lo urbano (hecha la salvedad de que él no es antropólogo), y no tanto como el imaginario producido en la ciudad, como suelen abordarlo autores como Néstor

García Canclini, cuando refiere a los imaginarios urbanos formando parte del estudio de los consumos culturales de lo que denomina la ciudad informacional o comunicacional (García Canclini 1997), o ensayistas como Beatriz Sarlo (citada por G.C.), más en correspondencia –salvando las distancias ideológicas– con textos dialécticos como *Todo lo sólido se desvanece en el aire*, de Marshal Berman (1988); *Campo y ciudad*, de Raymond Williams (2001); *La ciudad letrada*, de Ángel Rama (1984) o *Teoría de la ciudad argentina*, de Bernardo Canal-Feijóo (2010 [1951]), que dan cuenta de la condensación histórico-simbólica e ideológico-imaginaria de la ciudad emblematizada como parte sustancial del paradigma moderno, con fuente en la literatura y en los medios.

Por otro lado, enfoques como los de Michel de Certeau, cuando habla de «el imaginario de la ciudad», al abordar la «cultura plural» (De Certeau 2004, 35-45), Lash & Urry (1998) o Edward Soja (1997), pueden asociarse a Mons, al asignar el imaginario de la ciudad a lo dominante, a aquel que impone imágenes de bienestar ilusorio, de ficción publicitaria y de consumo hedonista, si bien toma como fuente el imaginario de «la gente», a la que refería Martín-Barbero.

Finalmente, la recuperación del concepto de imaginario, de Castoriadis, Colombo, Ansart (1989) en su relación con ideología en un sentido amplio (Williams 2001), a partir de la necesidad de establecer una mirada sobre procesos institucionales que muestren su negatividad dialéctica, he tenido oportunidad de desarrollarlo como un insumo no sólo para el análisis de lo urbano, sino para vincular éste a los aportes de demandas prácticas de mejoras organizacionales de la planificación y la gestión urbana.

Es apuntando a su registro y análisis que en los sistemas de representaciones y prácticas de los actores en situación y no de los autores ensayistas o, si se quiere, recuperando el enfoque nítidamente etnográfico de indagar en la producción de los sujetos sociales, como autores de sus propios guiones imaginarios acerca de sus acciones.

LA IDENTIDAD BARRIAL COMO PRODUCCIÓN IDEOLÓGICA[1]

EL BARRIO FRENTE A LA CASA ROSADA

El 21 de agosto de 1986, en la ciudad de Monte Grande, se produjo un asalto a mano armada a una joyería cuyo saldo fue un joven muerto a balazos por el propietario. Las primeras noticias oficiosas hablaron del «frondoso prontuario» del occiso –que «vivía en una villa y era adicto a las drogas»–, además de destacar «la firme predisposición del joyero para no dejarse sorprender por los asaltos», lo que explicaba que estuviera al acecho y armado mientras atendía su negocio.

Pasadas 48 horas, los diarios reflejaron otra magnitud del hecho: «indignación popular en Monte Grande», «todo un barrio movilizado», «consternación de los vecinos», «no era un ladrón, es necesario desagraviar a este joven, dijo el cura que lo iba a casar al día siguiente», «era un muchacho modelo de trabajador», «sólo estaba ahí como cliente», «han matado a un inocente», «aquí somos pobres pero decentes», «ponga, señor periodista, que Marcelo era un muchacho de barrio y que esta no es ninguna villa, como se dijo, esto es un barrio»...

Durante dos días los vecinos trataron de contrarrestar la información inicial con movilizaciones callejeras. Destacaron públicamente la inocencia y honradez del joven muerto con el ejercicio de dos criterios de autoridad: la palabra institucional de la iglesia por boca del cura del barrio y la palabra de quienes compartían con Marcelo el lugar común del conocimiento mutuo, de la cotidianidad y de la confianza, dada por la vida en el barrio.

El 8 de mayo de 1987, en Ingeniero Budge, una comisión policial ultimó a tres jóvenes. La información dada por la policía y el gobierno provincial habló de un «enfrentamiento» armado entre «delincuentes» y «agentes del orden». Pronto el episodio dejó de ocupar la crónica policial para pasar a las páginas centrales del interés público. Los vecinos se manifestaron en defensa de la memoria de los

1 Trabajo originariamente publicado en el libro *Barrio sí, villa también: dos estudios de antropología urbana sobre producción ideológica de la vida cotidiana*. Colección Biblioteca Política Argentina, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires, 1991: 63-109.

jóvenes asesinados, en abierta acusación a la policía por «los fusilamientos». Las movilizaciones llegaron hasta el Congreso de la Nación y la Casa Rosada.

Al poco tiempo, un episodio similar se produjo en Dock Sud. En todo momento, la base moral para fundamentar la inocencia de los jóvenes fue el aval de los vecinos: «todos los conocíamos», «eran muchachos de barrio».

DETRÁS DEL SÍMBOLO

En la vida cotidiana el barrio se nos presenta con diversos usos que van más allá de su aspecto puramente urbanístico, arquitectónico o espacial.

¿Quién no usó alguna vez la muletilla «muchacho de barrio» para indicar la simpleza, la viveza o la extracción social de una persona? ¿Quién no utiliza a determinados barrios como signos de identidad, prestigio o desvaloración? Podemos convenir que el barrio es un lugar común en la ideología de los habitantes de la ciudad, pues tiene una determinada eficacia para referir de un modo sintético diversos aspectos de la realidad. Su sola mención encierra todo un mundo de significaciones. Este uso del barrio para decir otras cosas –como sustituto simbólico– es el tema de este trabajo.

Nuestro propósito se centra en lo que hay detrás del barrio como símbolo, con una doble interrogación: ver qué función cumple en la ideología de los sectores populares –para qué es eficaz– y cuáles son las razones históricas –los porqués– de su existencia. Apuntaremos a los mecanismos de producción ideológica con la que se construye una identidad social que tiene en el barrio su referente. Por esta razón, la «materia prima» de nuestro análisis provendrá de los actores sociales que producen esa ideología en barrios concretos.

Toda significación se produce dentro de un contexto –en espacio y tiempo determinados– y es el resultado de una puja de intereses y determinaciones sociales por las cuales se sitúa en la realidad histórica. De otro modo no podríamos preguntarnos por el para qué y el porqué de lo simbólico o humano en general, ya que sin interés ni determinación no habría necesidad de significación siquiera, ni para los actores sociales ni para nosotros como investigadores.

Estos intereses y determinaciones estructuran y se estructuran en conjuntos sociales de diverso calibre: grupos, capas, clases, que componen necesariamente cada realidad barrial y que no es posible identificar de forma automática con cada barrio. A ojos vistas, la palabra «barrio» se utiliza para mentar contextos urbanísticos de notable variedad. No es lo mismo, por ejemplo, un barrio «obrero» que el «barrio Los Troncos» de Mar del Plata. Las conclusiones a que llegue un trabajo de investigación estarán condicionadas por las características propias del o de los barrios que se estudien. La importancia de estos condicionamientos

para una explicación general de lo barrial sólo podrá ser dimensionada luego de un trabajo comparativo entre unidades barriales diversas. Lo que expondremos aquí son algunos aspectos de tres trabajos hechos en dos barrios porteños (Villa Lugano y Parque Patricios) y un tercero del Gran Buenos Aires (Gerli, en el partido de Avellaneda) de características similares, poblados principalmente por clase obrera industrial y pequeña burguesía comercial de extracción inmigratoria europea (preponderantemente italiana) y provinciana en sus orígenes, que se remontan a las dos primeras décadas del siglo; barrios tenidos –para el sentido común del conglomerado urbano– como «típicos» y «tradicionales».

LAS PREGUNTAS ANTROPOLÓGICAS

Nuestros primeros pasos consistieron en observar si la gente identificaba –y de qué manera– a su barrio: cómo lo limitaba, cómo lo nombraba, cómo lo diferenciaba de otros. De inmediato nos interesó ver qué lazos de identidad establecía con él. Recortamos así un aspecto específico de lo ideológico: aquella producción que colocaba al barrio como referente en el proceso de construcción de las identidades sociales. A esto lo llamaríamos identidad barrial.

Recogimos en principio los discursos de la gente en contextos de entrevistas donde inquirimos sobre el barrio. Si bien esas entrevistas tuvieron como soporte un cuestionario estructurado según ciertos ejes lógicos, intentamos que la gente nos diera su propia definición del barrio, según aquellas cosas que cada uno valorara como relevantes: su historia, sus características más importantes, sus calles, su gente o lo que fuera.

El análisis de estos discursos se basó en el criterio metodológico de abordarlos como si «no supiéramos nada» de los significados y el sentido de los mismos. Mediante el análisis de los rasgos más recurrentes con que la gente iba definiendo su barrio pudimos ir escalonando una serie de hipótesis de trabajo acerca de la construcción de la identidad barrial.

Volvimos al trabajo de campo en distintas instancias para verificar esas hipótesis. Algunas quedaron a la espera de una mayor profundización, en tanto otras nos resultaron más operativas. Expondremos aquí solamente una parte de los resultados que se nos revelan hasta ahora más firmes y que son los que nos permiten ir proponiendo nuevas y sucesivas hipótesis en nuestras investigaciones.

LA IDEOLOGÍA COMO CONFRONTACIÓN

Solicitando cierta licencia etimológica, podríamos establecer que lo ideológico se compone básicamente de dos elementos: lo «ideo» y lo «lógico». Una

ideología es un conjunto de ideas materializadas en un lenguaje de signos, con un campo referencial correspondiente (ideas sobre algo), estructuradas y funcionales según una lógica. Es la refracción práctica de un mundo objetivo, consistente en la transformación de algo que actúa como dado en un referente con sentido. Por su carácter sígnico remite a un más allá de su soporte expresivo, que está fundado en la posibilidad que tiene lo dado de adquirir distintos sentidos.

La construcción de una idea se realiza por medio de la restricción de sus sentidos posibles a sus sentidos actualizados en soportes expresivos diversos (gestos, señales, escrituras, verbalizaciones, etc.). Por ejemplo, el barrio que tiene «el alma inquieta de un gorrión sentimental» –como dice el tango– goza de una restricción distinta de sus sentidos que las que se imponen en la frase «ése es el barrio X».

A la ideología siempre se le «escapa» una «parte» de la totalidad de su referente, pues la relación de totalidad implicada en lo ideológico consiste en la captación del mundo como objeto. Y si fuera capaz de captar la totalidad del objeto directamente se vería subsumido en él, por lo que ni cabría la necesidad siquiera de tener una idea de ese objeto.

La determinación de lo que se «escapa» y de lo que se «capta» proviene del carácter confrontativo de lo ideológico. Siempre provendrá de otra ideología con que se la confronte. La confrontación de sentidos es el único estado propio de lo ideológico. Sin contradicción dialógica entre una ideología y otra (desde una mera imagen hasta toda una teoría) no es posible siquiera hablar de una ideología.

LOS EJES LÓGICOS DE LA IDENTIDAD BARRIAL

Cuando los vecinos definen a su barrio como «obrero», de «gente de trabajo», están dando por supuesta su diferenciación respecto a «otros lados» donde «la gente es otra cosa, ¿vio?»: «acá todos laburan, hay un médico inclusive, pero él también trabaja». En este ejemplo, el trabajo es el rasgo mediante el cual se establece un lazo de identidad que llega a incluir en ella lo que para el entrevistado es una relación «natural» implícita entre el ser médico y no ser «gente de trabajo».

Para nuestro estudio partimos de una aproximación conceptual sobre la identidad barrial, a la cual definimos como el producto ideológico de una atribución recurrente entre actores sociales cuyo referente es el barrio. Con esta definición intentamos verificar nuestra primera hipótesis de trabajo que decía: los pobladores atribuyen al contexto urbanístico «X» el rasgo de ser un barrio.

Como se ve, pretendimos desde un principio cuestionar el propio concepto de barrio que podíamos tener nosotros, cediéndoles la palabra a los vecinos,

en el trabajo de campo. Esto es coherente con el prurito metodológico de «no saber nada» de los significados y el sentido de la ideología de la gente. Pero, en rigor, ningún análisis se encara desde un cero semántico. Siempre hay algo que conecta la comprensión previa del observador –aún la del más desprejuiciado e «imparcial»– con su objeto. Sin ir más lejos, el primer nexo está dado por el propio interés en el momento de recortar el objeto de estudio –por ejemplo, la identidad barrial–. Además, entre entrevistado e investigador hay una mínima y común competencia lógico-sintáctica gracias y por sobre la cual es posible encontrar diferencias en los significados y los sentidos.

El esqueleto lógico con que «recibimos» la información de boca de sus protagonistas tenía como supuesto que el eje principal de toda identidad es el compuesto por la relación entre *conjunción* y *disjunción*: algo se define porque se junta-*con* algo y se *dis*-junta con otra cosa. En el ejemplo está explicitado el conjunto «barrio –gente de trabajo– médico que también trabaja», que se define por oposición a su disjunto otros lados-gente que «es otra cosa», donde se da por supuesto que los médicos en general no trabajan.

En torno a ese eje central disjuntivo-conjuntivo agrupamos nosotros cuatro variables de la identidad:

1. *homogeneidad*: cuando el polo conjuntivo es capaz de mantener un cierto grado de estabilidad y uniformidad en uno o más rasgos con que se construye ideológicamente la identidad. Por ejemplo, cuando los vecinos siguen considerando el barrio como «obrero», aún señalando que las fábricas están desmanteladas y que los obreros «se van muriendo».

2. *heterogeneidad*: cuando en el conjunto se contemplan diferencias internas disjuntivas que no llegan a convertirlo en otra cosa». Por ejemplo, las «barritas» que se distinguen pero son consideradas o se consideran a sí mismas todas del mismo barrio; el ser hincha de un cuadro de fútbol o de otro a los que se atribuye ser del barrio; o el médico que no rompe el conjunto barrio porque «también trabaja» (o quizá «trabaja» precisamente porque es del barrio).

3. *identificación*: cuando se afirma la propia identidad respecto a otras (por ejemplo, otros barrios, la ciudad, el «pago»), resaltando el polo conjuntivo.

4. *diferenciación*: cuando prevalece la disjunción respecto a otras identidades (por ejemplo, respecto a otros barrios).

Este encuadre lógico componía parte de lo que irremediablemente nosotros «sabíamos» antes de emprender la investigación.

EL BARRIO POR LO QUE VALE

Aún en la más elemental y aparentemente desinteresada descripción del barrio, la gente introduce valores con los cuales se muestra que el barrio no es meramente el espacio donde se reside. Estos valores se utilizan para establecer diferenciaciones –por ejemplo, con otros barrios–, para indicar heterogeneidades dentro de lo que se concibe como barrio para cada uno –tal o cual esquina, club, «parada», distintas «barras», etc.–, e incluso para establecer distinciones más generales para las que el barrio es tomado como referente –por ejemplo, cuando se distingue entre aquel individuo que tiene «calle», «esquina», «estaño», «barrio» y aquel que es un «nene de mamá».

Algunos valores se materializan en imágenes estereotipadas tanto del barrio propio como de los «otros». Cuando a la gente de Lugano, por ejemplo, se le pregunta en forma directa por sus vecinos de Mataderos o Soldati, sobresale una imagen de identidad que enlaza a los tres barrios: «somos como hermanos, es toda gente de trabajo, son barrios como acá, nos llevamos muy bien». Esta identidad se construye sobre la base de la diferenciación entre el conjunto formado por estos tres barrios, por un lado, y «otros lugares de cogotudos», «garcas», donde la gente «vive apurada», «ni se saluda», donde «nadie se conoce», etc., por el otro. Pero cuando las referencias no son directas, uno se encuentra con imágenes distintas. Resulta ser que los «hermanos» de Soldati son «todos cirujas», los de Mataderos son «je... gente un poco... je... aguerrida... gente de andar con cuchillo, ¿vio?, medio como matones, ¿vio?». Y esta misma relación se da también respecto a Lugano desde los otros barrios.

Los valores se definen por medio de oposiciones semánticas que la misma gente establece en sus discursos. Estas relaciones no son, en general, las que uno como analista puede prever. Sorprenden a cada paso las ambigüedades y las contradicciones que, a la larga, resultan ser las más reveladoras del mundo objetivo de problemas a los que la gente da significación y ante los que opera ideológicamente.

Por ejemplo, la tranquilidad es el rasgo que se utiliza con mayor asiduidad no sólo para definir el barrio sino para presentar un ideal de barrio.

Entre los más jóvenes se verifica esta valoración: «joda y mujeres las voy a buscar afuera del barrio... el sábado a la noche es para salir... ¿El domingo? No, el domingo me tomo franco de las mujeres y me quedo en el barrio, tranquilo, con mis viejos... es que el barrio es para eso, un barrio tiene que ser tranquilo».

En nuestro trabajo de análisis buscamos las relaciones de oposición que articulan cada rasgo. En este ejemplo vemos cómo la tranquilidad se define por su contraposición semántica con «las mujeres», «la joda» y el «salir del barrio»,

mientras queda asociada a la vida familiar, a quedarse en el barrio y a lo que debe ser un barrio.

Entre los entrevistados de más edad constatamos una oposición muy relevante con la que definen la tranquilidad: es lo que se opone al acontecimiento. Por ejemplo, cuando disparamos la pregunta sobre algún hecho acaecido en el barrio, las respuestas inmediatas fueron: «Nooo, no, acá no pasa nada, acá es tranquilo». Al profundizar el trabajo sobre el significado de lo que la gente conoce por «acontecimiento» (lo que «pasa») nos encontramos con dos ingredientes recurrentes: la violencia y la muerte. Es que, paradójicamente, enseguida de negar que en el barrio «pasen cosas» (porque es «tranquilo»), por lo común se desgranan una serie de «hechos» que se asocian todos con asesinatos, peleas, fusilamientos, conflictos gremiales y políticos, accidentes que, en general, tienen como protagonista a la policía.

Otro oponente semántico de la tranquilidad de los barrios es el «cambio», el «adelanto», el «progreso», representado por los edificios «de alto», las villas (que se «metieron» en el barrio) y todos los rasgos que componen el «antagonista» o polo negativo de lo barrial.

Pero la relación más notable con que la gente define la tranquilidad en el barrio es su oposición con la juventud (–¿Acá los jóvenes se reúnen en algún lado? –Nooo, acá es todo tranquilo.), que se contradice cuando los mismos entrevistados describen dentro de la vida en el barrio a las barritas de «ahora» y a las barras de la época cuando el barrio era «más barrio». La tranquilidad, entonces, sirve para distinguir el barrio propio de otros lados, para establecer lo que debe ser un barrio, para oponerse al acontecimiento –como sinónimo de muerte y violencia–, a la juventud reunida y al oponente temporal de lo barrial. Se constata la diferencia entre lo barrial como símbolo donde la tranquilidad se opone a lo no barrial y el barrio como un escenario donde caben paradójicamente la «tranquilidad» de las muertes, la violencia, la barrita y el cambio.

Si bien es posible definirlos en forma distintiva, los valores no se dan aislados. Forman una estructura que está en constante movimiento, como una especie de constelación compuesta por ejes de oposición de cada valor que «giran» alrededor de un eje central, al que nosotros hemos denominado eje axiológico de la identidad barrial.

Como privilegiamos las relaciones valorativas y no la fijeza de los componentes, el solo hecho de nombrar cada valor en esta exposición no deja de ser un arbitrio analítico. Por ejemplo, la gente destaca como valores relevantes lo familiar, la solidaridad y bondad de los vecinos, la tranquilidad, el trabajo, el carácter obrero y la pobreza de los barrios, y establece distinciones sobre la base del eje

del conocerse entre sí y estar arraigados en cada barrio. En la articulación de estos ejes se pueden marcar dos niveles.

Por un lado, al explicitar un valor, se rompe o recorta por su eje la realidad referencial; se la problematiza y se soluciona ese «problema» mediante la instauración misma del valor. En la frase «este barrio es pobre, pero decente», el último término recorta las posibilidades que podrían ser atribuidas al barrio por ser «pobre». Al hacerlo así, se «soluciona» el «problema» planteado por el contraste entre la relación natural de identificación entre «pobre» y «no decente» y lo que la gente misma quiere explicitar: que la decencia en este barrio está por encima de la indecencia «natural» de lo pobre.

Por otro lado, en el seno mismo de esa explicitación se mantiene siempre algo como parte de lo naturalizado, algo que en ese momento no necesita de una ruptura ni de una «solución», porque directamente no se plantea ideológicamente como «problema». En el mismo ejemplo, la relación «natural» de lo pobre como no decente; y es por eso que se hace necesaria su explicitación.

El dinamismo de lo ideológico reside en este juego permanente y dialéctico de naturalidad y ruptura.

NATURALIDAD Y RUPTURA EN LOS DISCURSOS

Lo que para cada ideología es «natural» se representa en los discursos por la red metonímica. Esta red está compuesta por el encadenamiento lineal de signos, dispuestos sobre la base de relaciones de contigüidad. Por ejemplo, cuando la gente define su barrio como «peronista» y en forma recurrente encadena en el discurso este atributo con otros («esto es la capital del peronismo, todos obreros, usté lo ve, las casas bajas, todo hecho a pulmón»), es posible establecer que para esa ideología, en ese momento, estos rasgos («peronista», «obrero», «casas bajas» y «hecho a pulmón») mantienen una relación en la que cada uno de ellos se presenta como una parte de un todo homogéneo. Cada uno se coloca en el mismo nivel de generalidad o de abstracción y las diferencias que mantiene con los otros se dan dentro del mismo tópos o lugar en la significación, como eslabones de una cadena. Si tomamos una cantidad mayor de discursos, nos encontramos con muchas cadenas. En conjunto forman una malla o red de lo que ideológicamente se expone en el mismo nivel. Las relaciones entre cada uno de los rasgos que aparecen encadenados son dadas, no se oponen entre sí más que por contigüidad. En esa red no hay cuestionamientos internos, están ahí de por sí, como parte de la «naturaleza de las cosas» con que se concibe ese nivel isotópico de esa ideología en ese momento.

También la naturalidad de los discursos puede ser captada por las «asociaciones libres» que hacen sus emisores, las que nos indican un nivel subyacente de lo que en el fondo se acepta sin cuestionamientos. Por ejemplo, cuando –sin aparente «justificación lógica»– la gente empieza a hablar de su barrio y automáticamente (sin «darse cuenta») se larga a hablar de su propia niñez, o de una época en la que el barrio «era más barrio», etc. Ese es el sentido «natural» que tiene en ese momento el barrio para ellos. Todo lo que a ellos les sirve para definir el barrio es parte de la naturaleza de este («este barrio... ¿sabe lo que pasa?, que yo viví aquí de chico, lo vi crecer con mis propios ojos y esto cambió mucho, antes usté no iba a ver a las mujeres desnudas por la calle como ahora, es una vergüenza, antes esto era más... un barrio»).

A su vez, esa misma red se estructura en torno a oposiciones que indican lo que en ese momento la gente necesita confrontar, porque en el fondo representa un «problema», una contradicción. En este último ejemplo vemos las oposiciones «niñez / adultez (del entrevistado en el momento de la entrevista)» y «antes / ahora», en correspondencia con «mujeres (de antes) / mujeres desnudas por la calle», «(no vergüenza / vergüenza» y «ser más barrio / (ser menos barrio)»). El problema es lo que produce precisamente el surgimiento del eje de oposición, de ruptura. En el primer ejemplo, lo «hecho a pulmón» las «casas bajas», etc. se oponen –como bloque naturalizado en ese contexto– a lo «no obrero», a lo «no peronista», que coincide, en ese caso, con lo que no es el barrio y con lo que no es «peronista». Cada rasgo está puesto ahí para restringir la posibilidad de que ese lugar pueda ser ocupado por su opuesto o por otro. Y por eso es necesario decirlo. Con cada enunciado se «soluciona» lo problemático y heterotópico de las oposiciones subyacentes.

Como todo signo es arbitrario (no natural), siempre cabe la posibilidad de que en lugar de él pueda estar otro. Para eso es precisamente signo. Esa es su razón de ser, su valor; basado en su propia capacidad de permutabilidad. El conjunto de valores de una ideología compone un paradigma, que es una especie de constelación en la que los ejes de cada oposición giran en torno a ejes principales. En el ejemplo se ve cómo el eje principal de la identidad barrial de las unidades estudiadas se basa en el valor del arraigo, compuesto por la oposición «antes/ahora», que es hacia donde los discursos ponen rumbo en forma recurrente cada vez que es cuestionada (en estos casos mediante preguntas) la identidad del barrio.

En forma simultánea, cada valor del paradigma mantiene en el «interior» de sus polos de oposición algo de lo que en ese momento esa ideología no se cuestiona porque concibe como «natural». Y muchas veces las relaciones de oposición nos mostrarían verdaderos disparates si los juzgáramos con nuestro propio

sentido de las cosas o con los valores de lo que para nosotros sería el «sentido común».

El mantenimiento de la naturalidad proviene de la capacidad de la red metonímica para estirarse hasta envolver en su malla a ciertos ejes de oposición. Sólo puede ser desgarrada –o finalmente rota– por la incidencia de un eje de oposición lo suficientemente dominante como para que la red no pueda llegar a envolverlo.

DIMENSIONES DE LA IDENTIDAD BARRIAL

El eje axiológico de la identidad barrial es el conjunto estructurado de valores presentes en la ideología sobre el barrio. En torno a él prevalece una conjunción de rasgos suficientemente homogéneos y extensivamente identificadores. Se distinguen tres dimensiones. En la primera se nuclean las relaciones de oposición que definen cada valor (por ejemplo, «tranquilidad/juventud»). La llamamos dimensión simbólica del sentido de la identidad barrial. La segunda está compuesta por los valores que se subordinan a la oposición de lo que es barrio y de lo que no es barrio para esa ideología. Y la tercera es la dimensión que llamamos temporal porque a ella se subordinan los significados según la oposición del antes y el ahora. En rigor, tanto la segunda como la tercera son las dos variables principales de la dimensión simbólica. Pero esta no puede ser explicada sin hacer lugar a los contenidos encerrados en las otras dos.

En la dimensión temporal se nos revela que la gente subordina los significados de lo que para ellos es su barrio a lo que éste era «antes». En el plano de los discursos –de donde parte nuestro análisis–, el barrio es «bueno», «obrero», «tranquilo», «pobre», «típico», «lo mejor que hay», «lo máximo» y toda una serie de rasgos que lo definen en el «presente». Pero esta cadena de atributos está siempre subordinada al eje valorativo del antes/ahora, donde la significación adquiere sin excepción una oposición binaria en la que cada atributo es más en el «antes» que en el «ahora». De esta forma, el barrio «es» tranquilo porque antes era más tranquilo; «es» obrero porque antes era más obrero, etc. Esta especie de plano inclinado hacia el pasado confluye hacia lo que podríamos enunciar con esta proposición: el barrio es un barrio sólo porque «antes» era más un barrio que «ahora».

Nos preguntamos si esto no podía atribuirse a que nuestros entrevistados eran todos adultos y si esta variable de base no estaba condicionando la relevancia del eje temporal (por eso fuimos luego a indagar sobre la identidad barrial de los jóvenes, que por razones de espacio no expondremos aquí). En segundo lugar, nos preguntamos si nuestros actores no estaban más que expresando en

sus discursos la simple «nostalgia» por un tiempo en que en forma real el barrio había sido más obrero, más pobre, más tranquilo, etc. A este interrogante lo respondimos con otro: aún si el barrio hubiera sido «realmente» más obrero, más pobre, más tranquilo antes que ahora, ¿por qué para la gente esta cuestión era tan relevante que le servía para definir el barrio en el presente? En otras palabras, ¿qué eficacia tenía ese antes para describir el presente? Nos abocamos entonces al análisis de ese «pasado» y al papel que jugaba la subordinación de todos los significados a él.

EL BARRIO COMO UN TIEMPO

En principio, pudimos ver que ese «pasado» no se identificaba con la historia cronológica y referencial del barrio. Es un antes cuya función principal consiste en oponerse al «ahora» negativo y convertir cada atributo en un valor distintivo de ese barrio, además de ser la «causa» de que ese sea un barrio. En los contextos más insospechados y alejados de toda referencia al pasado del barrio aparecía el antes, como si estuviera al acecho para reforzar o establecer parámetros de valoración. A veces un puñado de frases sintetiza gran parte del paradigma –con sus contradicciones internas– y revelan de qué manera surge ese antes:

> "Acá andamo, haciendo los mandado, usté ve... todo tranquilo, somo gente de barrio, humilde, gente de trabajo que nos vemo la cara uno con otro todos los día... acá tocan el timbre y ya sabe quién es; todos nos ayudamo, si uno necesita del otro... a vece es mejor un vecino que un familiar... siempre fue así esto, no como ahora, que no te saludan, que rompen un farol, que roban, que no se puede andar por la calle, que se pelean... por eso me gusta esto."

El «esto» no es más que el antes que funciona como eje de la distinción entre lo barrial y lo no barrial. El objeto del «gusto» y el cariño por el barrio es el barrio del antes. Y así son descriptas inclusive las relaciones de vecindad, siempre con el valor positivo puesto en el antes, aunque los «hechos» contados sean los mismos. En entrevistas realizadas en las calles, por ejemplo, pudimos comprobar cómo la gente llega a negar lo que ve del presente:

-¿Cómo piensan ustedes que debe ser un barrio?

Vecina 1: «Más limpio que ahora... mire, acá pasaba el basurero, inclusive el barrendero, y nosotro pintábamos los cordone con cal, no íbamo a esperar que viniera una epidemia, en cambio ahora...».

-¿Qué es lo que pasa ahora?

Vecina 2: «Que cuando nosotras éramos chico la gente se sentaba en la puerta, los chico jugaban a la pelota, porque no esistía el televisor...».

Vecina 1: «Ahora ni los chico salen a jugar... Nosotro acá en la cuadra éramo por lo meno quince o veinte chico que nos seguimos tratando hasta atualmente que tenemos nieto... pasa cualquiera, nos enteramos que alguno está enfermo, lo vamo a ver, pero despué cada uno en su casa, eso sí, nada de andar que Fulano que Mengano, en cambio ahora... es que la vida cambió...».

Vecina 2: «Yo creo que cambió para peor».

Vecina 1: «Ssseehh, cambió pa pior».

Vecina 2: «Yo, más grandecita, iba al colegio y llevaba una purretada, cinco o sei chico, de la Bety, de la Toty... Pero, ¿sabe lo que pasa? Que mis hijos son amigos de los hijo de mis amigas de la niñez, de los que seguimos en el barrio, son como hermanito, ¿me entiende? Es que aquí no hay... los chico... esos... que los hay... las... barritas que paran en las esquina, ¿vio? Pero aquí no hay...».

-¿No hay barritas por acá?

Vecina1: «Noooo... no sabemos quiénes son».

Vecina 2: «Son de allá abajo, no son de acá: Una vez vino la policía y seguía a un chico, ¡Dios mío! ¡Qué momento!».

Vecina 1: «¿Ve? No es como antes. Ante éramos todos... no sé, había un sentido de más educación, tonce todos los chicos éramos todos amigo y ahora no se da eso, usté tiene qué selecionar. Entre los nuestros no, son como de la familia, en cambio antes eran... eran de la familia.» (una anciana las llama desde la vereda de enfrente; vecina 2 cruza y la trae del brazo).

Vecina 1: «¿Ve? Eso... uno se ayuda... es una viejita que le gusta que la crucen para sentirse acompañada... Antes, al panadero: ¿me cuida al nenito?, —No se aflija, señora, déjelo, yo se lo llevo. O mi hermano, que era loco por la pelota, porque había mil potrero; mi papá salía, —¿A quién busca? —Al Negro. —Está allá, quédate tranquilo, está jugando a la pelota... estaba el clú...».

Estas palabras fueron registradas en medio de la gritería de una docena de chiquilines que jugaba al fútbol en la calle; entre ellos, los hijos de ambas vecinas. Tanto el picado entre esos «amiguitos-familiares», la ayuda a la viejita, la barrita de adolescentes con peinados punk que estaba acodada en la esquina próxima al lugar de la entrevista, como el club que sigue estando -y en pleno funcionamiento- a pocas cuadras, eran elementos que los discursos pasaban por alto como presentes y los remitían al «afuera» («no son de acá») o al «antes», si no los negaban directamente. Y esto va más allá del supuesto (o quizá evidente) afán de las vecinas por «quedar bien» con el entrevistador. Importa precisamente incluso con qué elementos intentaban quedar bien con nosotros. El presente, en resumidas cuentas, adquiere una significación negativa porque está actuando como un pasado representado. El «antes» actúa como modo de «solucionar»

que eso que se describe como parte del pasado ocurra en el presente. Y por eso se lo niega en el presente, aún cuando se lo tenga delante de las narices.

Es un antes que refiere a una «época» indeterminada en el tiempo cronológico y fundamentalmente el resultado de la oposición con el «ahora». Cada uno de los significados con los cuales se construye la identidad del barrio se define por «pertenecer» a ese antes en oposición con el ahora. Por ejemplo, la familia que aparece en los discursos asociada al barrio no es más que el agente del control sobre la juventud. La familia actúa para restringir el sentido «natural» que se da a la juventud como inherentemente «incontrolada». Y ese control se define por oponerse al «ahora» incontrolado del barrio.

En ese ahora se ubican los mismos rasgos que se usan para definir e identificar el barrio, pero, irremediablemente, en el mismo discurso y sin mediar requisitoria alguna de parte del entrevistador, el pasado irrumpe para definir cada valor.

Como señalamos, cada relación de oposición encierra en cada uno de sus polos algo de naturalizado, de lo que esa ideología no se cuestiona, porque supone parte de la «naturaleza de las cosas». Esa época del antes aparecía en los discursos como algo totalmente natural, no problematizada y cumpliendo el papel de solución a determinados problemas. Esa época, concluimos, tenía como función homogeneizar e identificar la imagen del barrio y servía a su vez para marcar tanto heterogeneidades internas del mismo barrio (por ejemplo, las barritas, la juventud, las villas etc.) como diferenciaciones respecto a otros barrios. Se constituía en la base con que la gente construía la identidad que tenía como referente al barrio. Por eso la llamamos época base de la identidad barrial.

Constituye la base de la eficacia distintiva de lo barrial y no es posible identificarla con ninguna época referencial determinada ubicable en una cronología.

Durante la investigación nos preguntamos si la época base de la identidad barrial no estaría apuntando a períodos reales. Por ejemplo, la época de Perón aparecía a cada rato como referente para los obreros. Pero aún cuando servía casi siempre para menospreciar el presente, este referente era indicado en forma puntual sobre cuestiones bien determinadas, más que nada la económica y lo que hacía al «bienestar del obrero», para el que la época de Perón fue «bien buena». Por otra parte, mediante el careo de las referencias temporales reales que la gente mechaba (referencias a huelgas, gobiernos, episodios ubicables en una cronología, como pavimentaciones de avenidas o partidos de fútbol «famosos»), pudimos concluir que –inclusive en un mismo entrevistado– ese «antes» de la oposición con el «ahora» abarcaba una franja temporal desmesuradamente extensa: entre la primera década de este siglo y unos pocos años antes de la

fecha de las entrevistas, en forma totalmente independiente de la edad de los entrevistados.

Desechamos, por consiguiente, la posibilidad de que la variable puramente cronológica tuviera relevancia para lo que nosotros estábamos indagando, ya que nos ubicaba en una generalidad difícil de acotar en términos explicativos.

Por eso podemos decir que, más que un *crónos*, representa un éthos mediante el cual el barrio adquiere modalidades distintivas e identidad como tal. No es una mera referencia al pasado. Ni siquiera es parte del pasado entendido como historia lineal del barrio. Los episodios y los casos que la gente relata ocurridos en el barrio cumplen aquí un papel de refuerzo en la construcción de ese éthos barrial. La época base es la actualización valorativa de un «pasado» con presencia, porque es un pasado concebido como representación, y lo que para nosotros es presente, esta ideología lo valora como algo ya producido, como una reproducción. El valor fundamental de la época base reside en oponerse aun ahora que tampoco es mera referencia al presente, sino el símbolo del no-barrio.

EL ARRAIGO COMO MEDIDA DE LA BARRIALIDAD

En el barrio viejo de casas bajas lo barrial es un valor antonímico de la villa y los monobloques que lo circundan, que son considerados en forma ambigua como «parte» y «exterior» del barrio. Pero la gente del barrio establece taxativamente una distinción dentro de villas y monobloques. En ellos hay tanto «buena gente» como «malos elementos». Estos últimos son los que «viven allí por conveniencia», «todos mezclados», los que «están de paso», «sin tener cariño por el barrio». El otro grupo, el «bueno», está compuesto por «familias», es «gente tranquila», «trabajadora», que «cuida y quiere al barrio», los que «están de antes» en villas y complejos.

El principal valor por el cual se llega a esta distinción es el arraigo. Todos los atributos que se asignan al grupo «bueno» coinciden con los que a su vez son asignados a la gente del barrio propio de casas bajas. Por medio de la calificación de «arraigados», cierta gente de la villa y de los monobloques pueden llegar –en la visión del barrio– a parecerse a la gente del barrio: «hay gente en la villa que no son como los villeros, que quieren formar un barrio, son los que están ahí de hace mucho. A esa gente se la puede tratar, son madres también».

El resto de los atributos quedan subordinados al arraigo. Este valor es capaz de producir una ruptura –aunque parcial– en el estereotipo dominante que se tiene de la villa y el villero, que sin embargo aflora cuando se le advierte al investigador: «sí, hay gente buena en la villa también, pero no te vayas a meter ahí,

¿vo sabe lo que es una villa? Si entra algún paisano que no tiene nada que ver en la doma, ¿vite?...»

LO BARRIAL DE LOS BARRIOS

Es evidente, entonces, que hay una diferencia entre el barrio referencial y el barrio como valor. Al primero lo llamamos «barrio» y al segundo lo barrial. Por consiguiente, encontraremos elementos o rasgos que pertenecen al barrio pero no a lo barrial. Esto que acá exponemos como una interpretación un tanto conclusiva fue en principio planteado como una hipótesis de trabajo que luego fuimos verificando.

La época simbólica que vertebra valores con los que se define que tal o cual barrio es un barrio (que posee lo barrial) nos obliga ya a concebirlo no sólo como «espacio». El barrio como espacio está subordinado al barrio como tiempo-éthos, con capacidad para construir ideológicamente una identidad.

El indicador más nítido de la época base aparece en los discursos como una simetría invertida de cada rasgo con que se define el barrio por el eje temporal, de modo que todos los signos «positivos» son ubicados en ese antes y todos los «negativos» en el ahora. Simultáneamente, esta simetría invertida define el significado de lo que para la gente es el «cambio», el «adelanto», el «progreso». Es lo que se opone a la red metonímica de la época base en la que cada atributo queda «capturado» como una «parte» de lo mismo que es porque sí, naturalmente.

El arraigo, en consonancia con el «antes», está compuesto por la red que gira alrededor del eje de lo arraigado y lo cambiante. Y este eje es capaz de componer la base de la identidad porque sólo en función suya los demás valores se configuran como tales. Pero en cuanto a los mecanismos de composición de esta ideología, es la base porque no hay otro valor que tenga suficiente capacidad para romper o desgarrar mediante una contradicción a esa red metonímica. Es precisamente el sostén de esa red. Por eso el arraigo es el valor básico de esa identidad. Si hubiera contradicciones con capacidad para romper la red tendría que haber otros valores capaces de introducirse en ella con fuerza suficiente para provocar la ruptura de la naturalidad y de lo que la red encierra en su interior como dado.

De esto se deduce que los valores son, de por sí, un peligro para la estabilidad de la red. Su posible ruptura sólo provendrá de ellos. Una ruptura de la red naturalizada de lo barrial la detectamos, por ejemplo, cuando por sobre el valor del arraigo prevalece un aspecto del valor de clase en la imagen del barrio que tiene cierta gente. Una supervisora de escuelas, por ejemplo, nos llegó a decir: «por suerte, este barrio está cambiando gracias a que a la gente vieja se agregan

familias bien que... usté lo puede ver en... los autos... un sierra», una «fuego» en la puerta...». Evidentemente lo que está mostrando como naturalizado este discurso no es el arraigo sino la asociación de lo familiar con el cambio «positivo» («por suerte») y la marca de ciertos automóviles, como indicadores de lo «bien».

Es que siempre habrá un valor que se constituirá en la razón de ser de cualquier naturalidad; un valor eje capaz de construir esas dos redes simétricamente invertidas. Y dijimos recién que en la ideología barrial el presente se concebía como una reproducción paradójicamente negada, porque es un intento de reproducción de ese pasado como negación del presente. Necesariamente ese eje debe tener una propiedad que sea capaz de mantener un determinado grado de estabilidad de la red, a pesar del «bombardeo» constante del resto de valores. En forma consecuente, podemos decir que la red será estable en función del movimiento que en su interior produzcan esos valores desde los cuales la red corre peligro potencial.

Esto nos lleva a plantear que es el riesgo de ruptura el que provoca la necesidad de la reproducción en el tiempo de la red de la época base; el riesgo representado por los opuestos al valor básico (el arraigo) y por la ruptura de algunos de los valores que actúan en este caso como secundarios. El riesgo de ruptura es, por lo tanto, el motor de la reproducción. De lo que se trata es de reproducir esos valores en el tiempo a pesar del tiempo o –lo que es lo mismo–: producirlos en el presente a pesar del «ahora» que se opone a esos mismos valores por el solo hecho de ser «ahora». A esta deconstrucción del presente mediante una época que representa –como ya producido– el pasado como razón» naturalizada la llamamos *deshistorización*.

Para la significación de lo barrial, por ejemplo, vale más lo arraigado que lo meramente residente o presente en el barrio. Que una persona sea considerada »del barrio» –o que se la valore como «muchacho de barrio», independientemente de su edad– no depende de que habite el barrio físico, sino básicamente que sea considerado arraigado en ese barrio. Cabe preguntar, entonces, cuáles serán los actores sociales que estarán en condiciones de ser arraigados, en cuanto a ser capaces de reproducir esa identidad. En otras palabras: ¿quiénes se situarán para esta ideología en el papel de tan peligrosos como para constituirse en su motor interno?

Este papel lo cumplen los jóvenes: «la juventú», «las barritas», «los muchachotes», «esos que andan por ahí». Los jóvenes simbolizan el riesgo de ruptura de la identidad barrial. En principio, ocupan una posición de oponentes al paradigma con el cual se construye la identidad cuyo referente es el barrio. Pero, por sobre todo, ocupan el lugar de lo opuesto al arraigo y a la época base. Son la razón de ser de la época base, lo que provoca su existencia, pues esa época –como éthos

del barrio– necesita reproducirse en y por medio de los jóvenes. De otro modo se interrumpiría la reproducción.

Esto, que al inicio de nuestro trabajo fue una hipótesis deducida lógicamente, tuvo que ser verificado por el papel que la ideología de la identidad barrial hace jugar a la juventud como opuesto necesario de lo barrial. Lo opuesto a la tranquilidad es la juventud; lo opuesto a lo familiar es la juventud; lo opuesto a la relación solidaria entre los vecinos del barrio es la juventud. A la vez, la juventud posee –para esta ideología– los mismos rasgos del «ahora» opuesto a la época base.

El resultado de nuestro análisis nos llevó a preguntarnos sobre la posibilidad de que la juventud real, habitante del barrio, pudiera ser considerada o no parte de lo barrial del barrio, de su éthos. Por unos instantes tratamos de preguntar o apuntar a la juventud con un concepto puramente «temporal» de ella, prejuzgándola como grupo de edad. Pero en el análisis mismo pronto se nos hizo patente que la juventud que actúa como motor de esa reproducción y que se opone a la época base es una juventud simbólica, que cumple el papel de oponerse a la juventud de la época base. No es un grupo de edad, una variable de base necesariamente «real». El enfrentamiento o la contradicción sobre la cual se edifica la identidad barrial no es entre los «viejos» del barrio y los «jóvenes» del barrio, sino, en todo caso, entre los jóvenes de antes y los jóvenes de ahora.

A esta conclusión llegamos por dos vías. En primer lugar, porque nuestros entrevistados iniciales, con los que elaboramos nuestras hipótesis tentativas, no eran exclusivamente no-jóvenes. Sus edades oscilaban entre los 24 y los 82 años. Y compartían esos significados por igual. En segundo lugar, porque cuando investigamos la ideología de los jóvenes del barrio, no constatamos esta contradicción, o más bien corroboramos que también para ellos la identidad barrial se construye a partir de un tiempo idealizado opuesto al ahora.

Al confrontar lo que se decía de la juventud de antes y de la juventud de ahora, nos encontramos con referentes sumamente semejantes. Sólo que valorados en forma distinta, pues el eje al que esas valoraciones se subordinan es el de la época base deshistorizada. Nos encontramos con similitudes sorprendentes entre los dichos de entrevistados de 18 y de 65 años, por ejemplo. Aún para los más jóvenes había un antes propio de ellos, en el que muchas cosas eran «mejores» en el barrio, «no como ahora»... Y en el antes y en el ahora se distribuían las mismas relaciones de oposición que habíamos constatado en la ideología de los entrevistados de más edad.

Lo que hacían las barras de antes eran «hazañas»; «irse de un baile sin pegar unas trompadas era como irse incompleto a la casa»; «éramos gente que tenía su coraje»; «tener una muerte hacía que te respetaran». En cambio, las de «ahora» son peleas entre «maricones», «drogadictos», no se sabe «pa' qué lado patean»;

«juegan a las muñecas». «Antes no había maldá»; «la gente era más unida», «más familiar, más solidaria».

«Ahora patotean, se pelean, se matan, no trabajan, se escucha cada palabrota». «Antes, para decir «boludo» se decía «laburador»; «éramos gente de trabajo»». «Ahora hasta le roban a la madre». «Antes le dábamos un porcentaje del sueldo». «Ahora no laburan, andan por el pul todo el día». Roban, pero «en mi época se conocían ladrones en serio, yo conocí al Pibe Cabezas».

En suma, peleas eran las de antes. Robos eran los de antes. Muertes eran las de antes. Barras eran las de antes. Juventud... era la de antes.

Nuestra hipótesis sobre el riesgo de ruptura de la reproducción, como motor de la identidad barrial, pudo ser llenada entonces con este valor que adquiere la juventud para el paradigma: ser su oponente necesario y por el cual esa época deshistoriza el presente y se constituye en la base de la identidad del barrio.

LO OTRO Y LOS OTROS

La otra dimensión de importancia emergente del análisis de las relaciones de oposición estaba compuesta por el eje barrio/no barrio. Los componentes más recurrentes de estas oposiciones fueron dos: los «otros barrios» y «la juventud» nuevamente. En un segundo plano de recurrencias –en dos de los barrios estudiados–, «las villas» y «complejos» habitacionales distribuidos en forma ambivalente en la consideración de la gente del barrio como «dentro» y a la vez «fuera» del barrio.

Se identifica el barrio propio por medio de la diferenciación respecto a los barrios linderos sobre la base de comparaciones que tienen como ejes los valores de lo barrial. De esta manera, el barrio queda identificado en forma conjunta con barrios que también se consideran «obreros», «tranquilos», «antiguos», «familiares», que tienen «mala fama» para los ojos de los barrios no obreros o para «la gente del centro», etc. Pero el barrio propio es el más obrero, el más tranquilo, el más familiar, el más barrio. Con esta distinción corroboramos algo ya anunciado: una cosa es lo barrial como paradigma que sirve para medir «el grado» de barrialidad de los distintos barrios y otra cosa es el barrio. Hay «otros» que también son «barrios» sólo en la medida que comparten esos valores. Pero el «mío» es más barrio. Y si no es lo mismo el barrio que lo barrial, tampoco será lo mismo lo no barrial que los otros barrios.

Cuanto mayor es la relación y la interacción que se da entre los barrios, mayor es el grado de diferenciación que establece la gente entre ellos. En cambio, la identificación-diferenciación más tajante se da respecto a los otros barrios considerados no linderos, que en general ni siquiera son nombrados. Estos

«otros» son definidos por medio de oposiciones genéricas (por ejemplo, «casas bajas/departamentos», «casas bajas/jaulas», «casas bajas/cárceles») o con relatos de gente que se fue a otro lado y finalmente quiso volver al barrio. En el barrio caracterizado por estar rodeado por varios complejos habitacionales, la vida en estos monobloques es descripta –por los habitantes del barrio de casas bajas– como opuesta radicalmente a cada uno de los valores de lo barrial que tiene el barrio propio. Los complejos de tipo monobloque representan para esa ideología el no-barrio, por no poseer los valores de lo barrial. Y en el barrio cercano a algunas villas, estas reciben de parte de la gente del barrio la misma valoración que se hace de los monobloques.

Esto alerta sobre la relatividad de los referentes empíricos que, en una visión superficial, podrían hacernos caer en tipificaciones parciales o engañosas. En efecto, si bien en los barrios viejos, obreros, de casitas bajas, la gente construye su identidad barrial en oposición a los barrios «no obreros», de «bacanes», etc., también lo hace en confrontación con la «vida en departamentos» y la vida en las villas en forma conjunta. Villas y departamentos adquieren para esta gente la misma significación, a pesar de las diferencias –incluso reconocidas por ellos mismos– de tipo referencial y «evidentes». Hay barrios que consideran que el monobloque o la villa están «dentro» de los límites del barrio propio, pero no les asignan la categoría de lo barrial. La cercanía o lejanía puramente espaciales son totalmente relativas para la significación de lo barrial.

En el barrio propio confluyen lo barrial y el barrio. En los «otros» se verifica el ser «barrios», pero diferenciadamente respecto a su ser «barriales», esto es: comparten en forma diferenciada y contrastiva los valores de lo barrial. Y la distinción en donde lo no barrial prevalece sobre el ser barrios establece una relación diferenciadora con otros lados, no con otros barrios.

LA BARRITA COMO MOTOR INTERNO DE LO BARRIAL

La significación que tiene para la gente del barrio «la juventú» es coincidente con la significación que atribuye esa misma gente a las villas y complejos en sus variantes «no arraigadas». Los mismos rasgos que se adjudican al «elemento malo» de los monobloques y a los villeros también son asignados a los jóvenes en el barrio propio. A «esos que andan por ahí», que «no trabajan, roban, no respetan a los padres, a nada, se drogan, se van del barrio, no le tienen cariño al barrio, no son controlados por los padres, no tienen moral», etc. Como puede verse, componen una matriz de rasgos valorada como opuesta a la de la época base del barrio, aquel antes que también incluía a las barras de antes y sus «hazañas». Las barritas de ahora son –en la significación que les da la gente– la

proyección invertida de las barras del antes. Su diferenciación pasa precisamente por la dimensión temporal como eje valorativo básico («barras eran las de antes»).

Un elemento que concurre en los discursos cada vez que los vecinos se refieren a «esos» es el hecho de no considerarlos del barrio: «no son de acá», «vienen de allá», de «otros lados», «de los complejos», «de las villas», «de la provincia», o «del otro lado de la avenida X». Es una especie de expulsión expiatoria del barrio porque las barritas son el oponente de los valores que componen lo barrial que tiene el barrio. La importancia de ese no ser «de acá» reside en que, independientemente de la certeza que se pueda tener acerca de los lugares de origen de los jóvenes de las barritas, el hecho constatable es que esas barritas son barritas en el barrio desde el cual se dice que no son «de acá». Que no sean «de acá», en última instancia, significa simplemente señalar que no duermen, no residen, no «viven» en el barrio de marras, cuando puntualmente lo que se está indicando es que como barritas es en el barrio donde funcionan, donde se ocupan de ser barritas. Lo que no comparten con la ideología con que se construye la identidad barrial es lo barrial que tiene el barrio, porque para lo barrial, barritas «eran las de antes».

Son lo extraño dentro del barrio y por eso se las expulsa ideológicamente del barrio. Aquí se establece una diferencia con la significación de las villas y complejos para la identidad barrial. Las villas y complejos son lo diferente invasor del barrio. El eje axiológico llega a «incluir» dentro del barrio las villas y los complejos cuando se les atribuye diferenciadamente el arraigo. En cambio a los jóvenes se los expulsa justamente porque es en el barrio donde actúan y constituyen una oposición a lo arraigado. Villas y complejos en conjunto con los jóvenes rompen la homogeneidad de lo barrial como valor, porque se oponen a los valores de lo barrial. Pero villas y complejos pueden ser situados más fácilmente fuera de los límites de la identidad barrial, ya que ésta se abre y los incluye ideológicamente cuando son «arraigados», su valor básico.

Para las barritas juveniles el paradigma formado por los valores de lo barrial tiene asignado otro «destino»: deben estar allí («esos que andan por ahí»), en el barrio, oponiéndose a lo barrial como éthos –como valor o conjunto de valores–, para que lo barrial siga teniendo eficacia; constituyen el motor interno de la identidad barrial. Sin su permanente «tarea» de oposición, lo barrial carecería de dinámica interna, de contradicción interna, de su razón de ser propia.

Desde lo diferente de afuera de la identidad barrial (de los barrios no linderos y linderos, de los otros barrios) la identidad del barrio se afirma. Y esta afirmación se establece en un plano sincrónico. En cambio, el carácter de motor interno que tiene la barrita juvenil garantiza la necesidad de reproducción en

el tiempo de lo barrial que tiene el barrio, de la identidad de ese barrio como barrio-valor. La barrita representa el riesgo de ruptura de los valores de lo barrial, porque representa básicamente una ruptura paradojal de la reproducción. La barrita juvenil reproduce el antes pero con la significación del ahora. Pone en peligro la reproducción de la época base, porque actualiza ese antes en el ahora, pero lo historiza al hacerlo presente en el presente. Implica un riesgo porque ese antes pasa a ser, con la barrita, el ahora y, de consumarse esto, la identidad cuya base es ese antes, podría dejar de existir.

La barrita juvenil representa lo heterogéneo dentro del barrio que no logra romper la homogeneidad funcional del eje axiológico, precisamente porque es el que lo contradice internamente y, de esta manera, lo pone en marcha. Es lo heterogéneo que está en permanente acechanza de convertirse en lo diferente, pero sin lograrlo. Es que si realmente lograra convertirse en lo diferente pasaría a estar fuera de la identidad y ésta carecería de motor interno –su propio riesgo de ruptura–. Desde lo diferente-externo, de lo que no es ese barrio, no proviene el peligro de contradecir la identidad, sino justamente lo contrario: desde afuera se la reafirma, porque es el otro-afuera y el peligro radica en el otro-adentro. Y, entonces, cumpliendo fielmente ese «destino» de barrita juvenil como peligro necesario para la propia existencia de la identidad, el mismo paradigma de la identidad la envía afuera («no son de acá»), hacia lo que no constituye un peligro, hacia el afuera ideológico, hacia la diferenciación no peligrosa, en un juego que nunca acaba, a riesgo real de romper la identidad.

LA HISTORICIDAD DE LO BARRIAL

Habíamos anunciado que era necesario colocar las relaciones de eficacia simbólica en una dimensión histórica, en la que respondiéramos al porqué de la restricción de las posibilidades de sentido de lo barrial a ese sentido y al porqué de su actualización en la ideología de la identidad de esos barrios. Esto implica inquirir las relaciones de necesidad que determinan la restricción del sentido de ese producto ideológico. Y sólo será posible captar ese sentido en el ring de su confrontación con «algo» que se le ponga enfrente, ya que es posible hablar de sentido sólo mediante la confrontación de sentidos.

Pero hemos de rehuir cierta consabida –y relativamente crítica– actitud «antropológica» consistente en estudiar un fenómeno como ahistórico y luego «insertarlo» teóricamente en la Historia por medio de una genérica preconcepción de las relaciones de dominio, hegemonía y determinación, como si estas relaciones sólo sostuvieran el fenómeno pero no lo penetraran o formaran parte de él, como si fueran algo expectante y exterior.

La Historia se sitúa en el ámbito de los fenómenos ideológico-culturales, es su savia y su nutrición y no mero tronco que sostiene sus frutos. La Historia no está fuera de lo ideológico o de las identidades. Un fenómeno ideológico no es algo que sólo está mediatizado respecto a las relaciones históricas. La mediación es la forma de ser de lo ideológico. No es posible el desencaje de la mediación por un lado –como relación– y lo mediatizado –como producto– por el otro.

Trataremos de llegar, por lo tanto, a la mediación histórica de la identidad barrial mediante el análisis de su propia dinámica interna.

Establecimos que la naturalidad de las dos redes metonímicas simétricamente invertidas (indicadoras de la deshistorización) sólo puede ser «superada» por contradicciones internas que sean capaces de desgarrarlas hasta llegar a su ruptura. Estas contradicciones aparecen como paradojas o disonancias dentro de la armonía del paradigma o eje axiológico. Representan lo que esta ideología logra o no superar según los contextos en que se actualiza. Cuando aparecen como pequeñas «partecitas» que por más que pujan –contradiciendo– apenas llegan a producir diminutas rupturas y no alcanzan la ruptura total de la identidad, producen en esta una especie de desgarro (como fibrillas rotas que sólo logran que un músculo se tuerza sin romperse).

Esta ideología las «supera», cuando le es posible, por medio de una escisión en el significado de un mismo referente (por ejemplo, las «mismas» acciones de las barras de antes y ahora con distinta significación) o «envolviéndolas» en la red de la naturalización (por ejemplo, la «tranquilidad» de no irse sin dar unas trompadas en el baile). Cuanto más importantes son las contradicciones, la red necesita ser más envolvente y, de esta manera, se naturalizan en mayor medida los términos de la contradicción, apelando aún más al de por sí de lo dado. La envoltura mayor de que es capaz la identidad es la deshistorización en una red naturalizada que dimos en llamar época base de la identidad.

Por medio de las paradojas y las contradicciones se pone al descubierto el mundo objetivo ante el cual actúa la ideología, el mundo de problemas que provocan la necesidad de esa construcción ideológica como un producto histórico. Las paradojas y contradicciones son como ojos de buey por donde se hace posible atravesar la opacidad de los símbolos con que se construye la ideología, porque por ellas se transparenta ese mundo objetivo que determina la existencia de esos símbolos y de esa ideología. Conforman en conjunto las contrariedades o escollos que debe «vencer» el paradigma. Se las puede encontrar en dimensiones ínfimas o involucrando las grandes variables del eje axiológico y poniéndolo en «peligro». Mostraremos a continuación algunas de estas «contrariedades».

BARRIO Y FAMILIA

Uno de los rasgos más importantes con los que se construye lo barrial es lo familiar, incluso reflejado en la imagen del barrio como «una gran familia». El núcleo de su significado es que la familia es lo que ejerce y debe ejercer control sobre la juventud. La gente habla del barrio, lo asocia automáticamente a la familia y termina asignando a ambos términos la misma función: controlar a los jóvenes que, por definición, son «naturalmente» incontrolados.

A su vez, dentro del significado de «familia» se establece la diferencia «natural» entre el padre controlante y la mujer e hijos controlados por él. El control del padre llega incluso a condicionar el tipo de relación social que en el barrio puede tener la mujer (esposa o hija) y lo que la mujer puede llegar a conocer del mismo barrio, a juzgar por los dichos de las propias mujeres donde explicitan esta restricción: «mi padre, por empezar, la mujer en su casa, así que a mí de grupos en el barrio no me preguntes»; «al baile sí, me llevaban, yo iba, pero mi papá, si no iba mi vieja no me dejaba ir. Si llovía el día que me dejaban, era una amargura, porque la verdá me sacaban cada muerte de obispo, era de lindo aquello, no como ahora, que las chicas van solas a los baile».

El resultado de esto dentro de las relaciones de oposición, es un signo negativo de las relaciones de vecindad, lo que contradice su propio significado recurrente como rasgo fundamental de aquella época base, y es plenamente coincidente con el significado más recurrente de la familia: lo que controla a los jóvenes. La familia es familia sólo si el control lo ejerce el padre sobre las mujeres. La esposa-hija, para quedar comprendida dentro del significado de la familia, debe ocupar el lugar de destinatario de la acción de controlar, debe ser controlada. A la mujer se la define por su diferenciación sexual respecto del hombre, pero se la concibe mediante la restricción del sentido precisamente por lo sexual. He aquí la contradicción. O bien es «chica de su casa» (controlado su sexo por el padre), o bien «ama de casa» (restringido su sexo por el esposo).

Para lo barrial, la categoría mujer es «naturalmente» controlada en lo sexual dentro de la familia, o si no pasa a ser otra cosa: pasa a ser parte de las «mujeres» incontroladas, las «putas».

Algo similar ocurre con la relación padre/hijo, cuando el hijo ocupa el lugar de destinatario del control y sólo en esa asignación es incluido dentro del significado de lo familiar. Sólo que el hijo varón puede y debe ser un «muchacho de barrio». Ser «hijo» está restringido por el padre, pero, en cuanto a su sexo y para su sexo –para ser hombre–, debe transformarse en un «muchacho de barrio».

Una dimensión mínima en la que se reflejan estos sentidos es en el uso metafórico que adquieren términos ligados estrechamente a la familia y que son

sumamente recurrentes. Por ejemplo, cuando surge la oposición «muñeca/ mamá»: «ante teníamo quince año y jugábamo a las muñeca, ahora a los quince año ya son mamá de verdá». La ingenuidad (el «no saber nada») del análisis nos haría suponer -antes de detectar la metáfora- que por el término «mamá», el rasgo familia queda ubicado en el «ahora», lo que produciría una contradicción con el paradigma de lo barrial, el que dicta que lo familiar está en el antes por «naturaleza». En el ejemplo, esto se supera con la instauración de un «nuevo» significado que rompe el rasgo, cuando «mamá de verdá» adquiere el valor de mujer sola. Es como si desde la red metonímica -que tiene «capturado» el significado de madre dentro de lo familiar y lo familiar dentro del barrio y el barrio dentro de la época base- se proporcionara un mero referente para que, mediante un uso metafórico -por eso «nuevo»- y no convencional, la red pueda seguir envolviendo la contrariedad.

Lo mismo sucede con el uso de «muñecas» cuando se opone a «pelea» (antes éramos de pelear/ahora juegan a las muñecas») y se da como equivalente a degeneración del sexo («ahora no se sabe pa' dónde patean esos»), lo que contradice la recurrencia del paradigma respecto a la relacionalidad en la dimensión temporal (que expresaba que la mayor relacionalidad se daba en el antes) y a lo familiar por la misma razón. Asimismo, cuando en diversas ocasiones se asocia metonímicamente el irse del barrio a raíz del casamiento («uno se casa y ya se aleja del barrio,»... «otros (de la barra) se casaron y se fueron»), este elemento, que convencionalmente se define como paso necesario para la formación de una familia, contradice la adherencia metonímica y natural constante de lo familiar con lo barrial. Y lo contradice ostensiblemente, porque en otros contextos el casamiento suele aparecer como causa del arraigo de los vecinos al barrio, cuando el casamiento es concebido entre «el muchacho de barrio» y «la chica de su casa». En esta última ocasión, no se constata un uso metafórico del casamiento ni de ningún componente «familiar», salvo los chistes referidos al casamiento como pérdida de la «libertad» y alejamiento de la calle, del barrio, con lo que la contradicción sigue en pie: el casamiento forma la familia -que es parte sustancial de lo barrial-, pero puede producir el alejamiento del barrio.

Este conjunto de contradicciones tiene, entonces, como referente a la familia. Los primeros ejemplos tienen en común la contradicción planteada por el eje de lo controlado/ no controlado, que se manifiesta por la recurrente «mujer sola» del ahora, que se corresponde con la juventud incontrolada por la restricción concreta del padre respecto a la hija-esposa y por el hijo controlado por el padre. En esos casos, la contrariedad queda capturada por su correspondencia con la significación del propio significado del valor «familiar» como controlante.

Sería difícil afirmar que el uso de un significante recurrente del rasgo familia («mamá») para la «solución» metafórica del tercer caso es casual. Más bien aparece reforzando lo que en los otros ejemplos se da en forma directa, sin metaforización: la familia como control. Pero no un control indeterminado, ejercido desde la familia como totalidad, sino desde la familia, porque dentro de ella a su vez el control es determinado por uno de sus componentes: el padre-esposo. Es un control cuyos destinatarios son la hija, la esposa y el hijo, y del que sólo «escapa» la mamá de la metáfora.

Esta restricción aparente del significado de lo familiar como «solución» no es ni más ni menos que una operación realizada por la propia ideología en cuanto despoja del valor de la familia a sus elementos puramente subordinados: hijos y esposa, los que sólo valen en cuanto sean destinatarios del control por el padre-esposo.

En el cuarto ejemplo, se constata que la ideología no apela a ningún tipo de «solución», pues la ambivalencia del casamiento respecto del barrio puede seguir en pie. Podemos afirmar que lo barrial no se hace «cargo» de solucionar la razón de la contrariedad que plantea el casamiento –como parte convencional del significado de lo familiar– respecto al barrio (esto es, como causa del irse del barrio), porque para lo barrial el casamiento no es un «problema». Y si no es «problema es porque es una solución», (el término de algo y no el inicio de algo). Por eso la ideología lo soslaya y lo deja en pie. ¿Cuál podría ser el «problema» del cual el casamiento es una «solución»?

Veamos. ¿Quiénes son las que deben casarse? ¿Las mujeres «solas»? No. Las que deben casarse (y las que el paradigma asigna tener la posibilidad de hacerlo) son las «chicas de su casa». ¿Con quién deben hacerlo? Con el «muchacho de barrio». ¿Cuál es el problema de ambos para esta ideología? Que estén incontrolados. ¿Cuál es el camino para que la chica de su casa siga en su casa superando el pasaje de chica (hija) a mujer? Que no sea una «entre las mujeres» (putas). ¿Cuál será la única «solución»? Que sea esposa y, como tal, siga estando controlada por la familia, esto es, por el esposo.

Por eso, para la ideología que tiene como referente al barrio, poco importa que esto se dé dentro o fuera del barrio. Pero sí importa que no se oponga a lo barrial.

¿Dónde podemos situar lo que se opone, lo que resulta lógicamente objetivo a este aspecto de la ideología sobre lo barrial? En el hecho de que los jóvenes, al casarse, deben irse del barrio, porque en el barrio no encuentran vivienda, por ejemplo. Y el «problema» queda sin «solución» porque para la ideología barrial esto no es problema, aun cuando sea recurrente el lamento por los jóvenes que abandonan el barrio.

Es que irse del barrio no pone en peligro al paradigma, no pone en riesgo lo barrial que tiene el barrio. Lo barrial sirve para obturar la problemática de por qué los jóvenes casamenteros se van del barrio. Se irán, pero el barrio seguirá, en última instancia, siendo lo barrial. Total, ellos podrán llevarse lo barrial a otro barrio.

Luego de analizar estas «contrariedades», hubimos de verificar nuestras hipótesis con un trabajo de campo con referencias puntuales. El resultado de la requisitoria sobre el «casamiento» fue coincidente en que significa una «solución» al problema de la juventud «en la calle», para ambos sexos, y que el casamiento hace que «uno ya no esté en la calle tanto», volviendo –como se ve– al control por parte de la familia, pero un control sobre el sexo, para el que el barrio (la calle) no es control eficaz, como el familiar, salvo mediante la proyección de ese control hacia la «policía» como agente de la restricción sexual fuera de la casa.

LA PARADOJA DEL MUCHACHO DE BARRIO Y LA CHICA DE SU CASA

Los jóvenes encuentran la salida al control familiar –específicamente en relación al otro sexo– en «otros lados», no en el barrio. A los varones el paradigma les dicta que a las mujeres (para su sexo) se las encuentra en los otros lados, no en el barrio. Porque no hay «muchachas de barrio», esta expresión no aparece. Lo que hay son «chicas de su casa», controladas por la familia. Y la familia es asumida por los jóvenes como el paradigma dicta: como control. La relación del joven ante el control familiar es dual: acepta el control cuando significa «no control» (su vida como «muchacho de barrio», amistosa, cuando sus violencias son «hazañas») y rechaza el control –yéndose del barrio– cuando el control significa restricción a su vida sexual.

Irse del barrio significa irse del control de los padres (que, a su vez, es necesario para ser valorado como muchacho de barrio: tranquilo, con amigos, compañero, escolaseador[2], jugador, peleador, macho), pero simultáneamente significa «hacerse hombre» con mujeres, que para el paradigma de lo barrial están ausentes en el barrio, porque en el barrio sólo hay chicas, pero «en su casa».

La «salida» del control por el joven es el resultado de la aceptación del control del paradigma, que es el que lo expulsa a «ser hombre» –sexualmente hablando– fuera del barrio. Y como mujer a confinarse en el no ser parte de las mujeres, por ser una «chica de su casa», de su familia, esperando ser encontrada para formar otra familia.

2 Escolaseador, escolaso: en el lenguaje popular rioplatense refiere al jugador y al juego de cartas por dinero.

Esta ideología no da cabida a la relación de pareja (hombre-mujer), porque no admite a la familia como algo parejo, sino que el hombre restringe las posibilidades de la mujer. Y la comunicación de la familia como reproducción se deja librada a la infracción al código por el cual una mujer-no mujer («chica de su casa») debe ser hallada por un hombre hecho hombre con mujeres-mujeres en «otros lados» y al que no se le permite buscarla como mujer-mujer en el barrio, porque ella está «en su casa», pero se le «obliga» a encontrarla, para formar una familia.

Lo que se opone a lo familiar –adherido metonímicamente al barrio– es lo sexual de los jóvenes de ambos sexos. Las mujeres-mujeres con que se tiene que hacer hombre el muchacho de barrio son equivalentes a «mujer sola», fuera de la familia, fuera de control –en tanto no pertenece a un hombre–, es decir, en tanto no sea mujer de su casa, de su familia, porque pertenecer a un hombre no significa ser mujer, sino conformar una familia. Ese tipo de mujeres («putas») no debe ser buscada en el barrio, pues, a lo sumo, en el barrio hay una (bien referenciada, con apodo), estigmatizada desde los valores de lo barrial como «mujer sola» –sin hombre o, lo que es peor, con muchos hombres–, pero necesaria para establecer la diferenciación entre las mujeres y las chicas de su casa dentro del barrio.

A la mujer, para ser hombre, se la debe buscar fuera; pero a la mujer, para formar familia, se la debe encontrar dentro sin buscarla, porque debe antes ser una chica de su casa, no del barrio. Este problema no lo resuelve el paradigma de lo barrial, porque para el paradigma no es un problema sino una «solución». Como posibilidad problematizada, el paradigma la trunca. Y como tal se la apropian los jóvenes, tanto que en el medio del baile todos esperan que el disc jockey pase un tema a cuyo estribillo todos por igual pondrán letra. Los muchachos cantarán:

«¡Mujeres!»

Las niñas preguntarán a coro: «¿Quéeee?» Los chicos atronarán:

«¡Putaaaas!»

A los que ellas contestarán: «¡Gracias!» Y seguirá el baile.

BARRIO Y CAMBIO

La relación entre el «gusto» o «cariño» por el barrio y el «cambio», representado por el «ahora» opuesto a la época base, plantea algunas contradicciones.

En primer lugar, la gente no define el barrio por su «belleza» o por ser «lindo» y así lo explícita: «no tendrá nada lindo, pero me gusta». Pero a su vez, en forma ambigua, también le atribuye al barrio ser «lindo» en el presente. Aparte de esta ambigüedad, tenemos que por medio del gusto hacia el barrio se «soluciona» el hecho de que el barrio no sea lindo o pueda no ser lindo, y «lo lindo», finalmente,

queda subordinado al gusto. Pero llama la atención la explicitación misma de que en algún otro lado, por medio de algún alguien, que no es la gente de barrio, se pueda decir que el barrio «no sea lindo, pero...», dando por supuesto la posibilidad de que el barrio debería ser lindo. Es decir, se reconoce la posibilidad de lo lindo pero se la subordina al gusto y al cariño, que no se ponen a prueba, no se cuestionan, ni se subordinan a que el barrio sea lindo, sino al contrario, dado que el cariño y el gusto por el barrio son porque sí.

Por otra parte, la gente define lo barrial de su barrio como lo opuesto al «cambio», al «adelanto» y al «progreso», equivalentes todos al «ahora» (opuesto a la época base), en la que el barrio deja de ser obrero, familiar, bueno, pobre, tranquilo, donde la gente se conoce entre sí, etc., cuando el barrio pierde su barrialidad. Sin embargo, no se deja de manifestar que «el adelanto es bueno», aunque siempre se le agrega un «pero», o directamente se dice «el progreso será bueno, pero». Porque «yo cambiaría todo lo que tengo ahora cincuenta mil vece por la vida de ante», cuando el barrio era más barrio por ser lo barrial. Es recurrente en estas expresiones que la bondad de antes no es la misma que la «bondad» que se usa para definir el barrio y sólo surge en las relaciones de adversatidad respecto al gusto por el barrio. Por eso se dice «el progreso será bueno», esto es: en algún otro lado alguien dirá o dice que el progreso es bueno. El mensaje sería: alguien, en algún «otro lado», podrá decir que el adelanto es bueno, pero Yo pienso que no («pero»). Lo pienso pero no lo digo en forma directa, porque el decir de ese otro tiene cierta autoridad y es dominante respecto a lo que yo pienso. Por eso se apela al gusto «natural» por el barrio, que está por encima de la bondad del adelanto dicha en otro lado y que está adherido metonímicamente a la época base. Para que esta «bondad» del adelanto no sea contradicha por la bondad del barrio se la contrapone y subordina al gusto por el barrio. Lo metonímico envuelve la contradicción.

En tercer lugar, en la relación entre lo barrial, el gusto por el barrio y la falta de servicios se produce esta contradicción: al plantear preguntas sobre lo que no gusta del barrio o gusta menos, las respuestas más recurrentes de la gente (luego de expresar al unísono «noooo, sobre lo que a uno le gusta no hay que sacar defectos») fue la falta de servicios, a saber, falta de desagües, falta de asfalto, falta de limpieza en las calles, falta de escuelas, falta de transportes, falta de apoyo municipal para iniciativas propias, etc. De modo que estas «faltas» vienen a ser el significado real que para esta gente tiene el no gusto por su barrio.

Pero lo sorprendente es que cuando la gente define el «cambio» acontecido en el barrio («el ahora»), también lo hace enumerando los nuevos servicios aparecidos en el barrio y por los cuales el barrio «cambió»: asfalto de tal calle, colocación de tal desagüe, tal puente, tal alumbrado, etc., que se califican to-

dos como «buenos». Inclusive las respuestas recurrentes sobre las cosas que deberían cambiar en el barrio rondan siempre alrededor de la mejora o efectivización de ciertos servicios. Con lo que tendríamos que al gusto por el barrio le corresponde el rasgo «servicios». Pero servicios es un atributo propio del cambio y del «ahora», con los que se define lo no barrial del barrio, con lo que el gusto se correspondería con el ahora y lo no barrial. Y esto contradice el mismo significado del cambio como opuesto a lo barrial («cambió pa' pior»). Y también se contradice con la red de la época base, para la cual el gusto se coloca en el antes y en oposición al cambio, reforzado por el mismísimo uso del término «cambio» para expresar el gusto: «cambiaría todo lo que tengo por la vida de antes».

El significado de la falta de servicios, entonces, pondría en «peligro» una parte del paradigma. Pero este peligro de ruptura de la red se supera escindiendo los significados del gusto (por el barrio y por los servicios) y del cambio opuesto a lo barrial y el cambio que es «bueno», porque se acepta dicho con autoridad desde otro lado.

En estas tres «contrariedades» se corrobora que el gusto por el barrio está naturalizado, por caer dentro de la red metonímica de la época base y, por lo tanto, forma parte fundamental de la deshistorización. La ruptura de esa red que podrían provocar lo bueno, lo lindo y los servicios no llega a consumarse, porque la red no deja de envolverlos, al continuar subordinados al gusto y a la deshistorización (puede explicarse así lo estéril de determinadas políticas de «embellecimiento» de los barrios o de mejora de ciertos servicios que no tienen en cuenta este «gusto» de la gente por su barrio y sus lazos de identidad con él).

¿Cuál es el elemento común que plantean estas contradicciones «solucionadas» mediante la envoltura metonímica?

En los dos primeros ejemplos, la subordinación del significado de lo bueno y de lo lindo está basada en la remisión a que desde algún «otro lado», pueda decirse o se haya dicho que el barrio no es lindo pero debería ser lindo, y que el adelanto es bueno, y sintomáticamente se agrega a los dos el «pero».

A la ideología barrial, en última instancia, no le «importa» constatar la «lindura» del barrio, pues se la subordina al gusto y el gusto es porque sí, natural, no es un «problema». El problema es, en todo caso, ese otro lado. La subordinación es la «solución» y la contrariedad queda «superada». Para el caso de lo bueno del adelanto y la paradoja de los servicios en relación al cambio, podemos observar que en ningún momento el adelanto o el progreso o los servicios satisfechos (que ya no son «falta») son asumidos como propios de la ideología barrial.

Precisamente se colocan oponiéndose a esta. El progreso y los servicios no son propios de lo barrial, no se los apropia la ideología de lo barrial, no están en-

tre las posibilidades actualizadas, le son ajenos, no están en su poder, no están bajo su control.

Por eso, no es casual la remisión a ese otro lado desde donde se pueda decir que el adelanto es bueno y que el barrio podría ser lindo, pero... Y lo que sigue al «pero» sí es coincidente con la ideología barrial: a mí no me gusta (el progreso) y cambiaría el ahora del cambio por el antes. El cambio-adelanto no está bajo el control de quien se hace cargo de la ideología barrial para querer a su barrio. El control del cambio y del adelanto le son ajenos, pues son controlados por algún «otro lado». Para la gente del barrio, ese progreso es *in-con-tro-la-do*.

El trabajo de verificación puntual de estas cuestiones dio como resultado un cúmulo de «quejas» acerca de lo «inconsulto» de todos los cambios acaecidos en el barrio en cuanto a ciertos «servicios», salvo en aquellos en que la labor de autogestión de los vecinos –aun con «quejas» también sobre esto– fue preponderante, casi siempre relatados como refuerzos de la oposición temporal («antes la gente se juntaba más, se ayudaba... acá hicimo una coleta y un festival para que algunos no le remataran la casa, ante se pintábamo los arbole con cal, por las infecione, ahora que se va a hace, cada uno está pa» su lado»).

BARRIO Y DELITO

Una de las reglas del paradigma de lo barrial colocaba el «robo» y la indecencia como dos de los signos más sintomáticos del «ahora» en oposición a la época base, pero –como vimos– «robos eran los de antes», fundamentalmente porque los «ladrones» del antes eran conocidos y valorados por su «coraje» y por ser del antes. Prevalece, por lo tanto la «envoltura» de la red metonímica por sobre el significado del «robo», pues queda escindido en el robo «positivo» del antes y el robo «negativo» del ahora. Por lo tanto, queda natural y deshistorizadamente colocado en lo no barrial indecente del ahora de los jóvenes.

Para el paradigma que levanta el modelo de muchacho de barrio, «esos» que se escapan a las reglas, las barritas, son más que delincuentes. Porque el delito es lo que se domina, ya que sobre él puede ejercerse control, restricción, represalia, represión y hasta una preventiva «educación» por parte de la policía y la familia. En cambio, lo de «esos» que «no son de acá» es un delito incontrolado; constituyen la proyección invertida de lo que no se debe ser pero se está en peligro de ser.

Incluso uno de los resultados del análisis de la identidad barrial de los jóvenes (que aquí no expusimos por falta de espacio) nos indica que la policía es rechazada por éstos no más por su violencia represiva que por su acción controlante. Pero para el modelo del «muchacho de barrio», la policía cumple más un pa-

pel transaccional en contextos de poder, como, por ejemplo el club. Se cuenta con satisfacción la concurrencia de la autoridad policial al escolaso del club. La «protección» policial es invocada y reivindicada contra todo lo que se opone a lo barrial, incluidos por supuesto «esos» que «no son de acá», porque no son muchachos de barrio, o al menos no son de barrio en este barrio.

Respecto a la tipificación del concepto de delito o la estipulación del límite entre lo delincuencial y lo «decente» para la ideología barrial, nos encontramos con una problemática de importancia específica, que es la referida al juego clandestino dentro del barrio o por el barrio mismo. La quiniela clandestina, por ejemplo, teje una extensa red de confianzas mutuas basadas en el arraigo y la relación vecinal dentro del barrio, respetando en un todo el eje de valores de lo barrial. Dentro de estos valores, el delito asume una significación especial: se acepta formalmente que el juego clandestino es un «delito», pero sólo porque alguien, en algún otro lado, así lo ha dicho (el gobierno, alguna ley, la escuela, etc.). Pero jugar, «juega el que quiere», es decir, el que controla sus propios actos, aún cuando se acepta que «hay cada enfermo mental que se juega hasta la madre; eso está mal, pero un numerito de vez en cuando», es decir, con control, no como el «enfermo mental» que es alguien que no controla sus actos. En suma, la quiniela clandestina no es delito para la ideología barrial, porque se puede ejercer control sobre ella y en el ejercicio de jugar cuenta, por sobre todas las cosas, que se lo hace con la gente del barrio que, indefectiblemente, «vive acá a la vuelta». Ese «acá a la vuelta» funciona recurrentemente como sinónimo de confianza y control: «nadie te deja amurado en una postura... si todos viven en el barrio». El delito atribuido a los jóvenes, a «esos», en cambio, sí es delito y se lo rechaza; sí es robo, porque es lo de «ahora», lo de los jóvenes incontrolados.

EL DESGARRO ACTIVO DE LO IDEOLÓGICO

Las «contrariedades» reseñadas (más las que no exponemos aquí) remiten a la falta de control de las condiciones de existencia de estos actores en algunos aspectos: la juventud y la mujer respecto a la institución familiar; la juventud y el delito en el marco del barrio y lo barrial como modelo (que incluye la relación con la policía), y la efectivización de los cambios acaecidos en el barrio en cuanto servicios.

Estas contradicciones manifiestan que el agente del control de estos aspectos no es el actor. Se lo remite recurrentemente a un control en otro lado; por eso podemos afirmar que es un control in-con-tro-lado. Lo que hemos reseñado es lo que objetivamente «escapa» a las posibilidades de control de los actores y lo que la identidad barrial apunta a «solucionar» con eficacia simbólica. Con

esto respondemos al primer interrogante planteado (el para qué de lo barrial). Y decimos objetivamente porque es lo que se opone a la ideología como «problema». Es objetivo porque siempre se le presenta a esta ideología como algo en frente (*objectum*), al que tiene que salirle al cruce la identidad barrial como producto ideológico.

Es algo que dejó de ser mero referente para pasar a ser lo que está simultáneamente dentro y fuera de esa ideología.

Algo que debe ser lo suficientemente externo como para que la ideología tenga necesidad de incluirlo en ella y lo suficientemente interno como para que la misma ideología se «ponga en marcha», motorizada por esas pequeñas causas eficientes que representan su riesgo de ruptura: las «contrariedades».

Como hemos visto, algunas de ellas no son efectivamente «solucionadas». Y esto no debe extrañar, porque es imposible que la identidad barrial pueda convertirse en solución «total». De ser así, carecería de motorización interna y de la capacidad de contraponerse objetivamente a un «problema», por lo que directamente dejaría de tener eficacia, ya que ni siquiera cabría la necesidad de que la tuviera y, por lo tanto, carecería de existencia.

Es que la ideología, a la vez que no puede reducirse al sujeto (los actores que la producen) sin el mundo objetivo que le da razón de ser, tampoco puede reducirse a agotar las condiciones de existencia del objeto captándolo en su totalidad, pues de ser así dejaría automáticamente de ser ideología para subsumirse en ese objeto.

Lo ideológico –tal como lo hemos definido: conjunto de ideas sobre algo según una lógica– implica ruptura con algo dado, por definición, pero nunca una ruptura tal que lleve a su autodisolución en el objeto mismo. Por eso habrá siempre algo que se le «escapará» y que sólo será detectable mediante la confrontación de ese producto con otro. En nuestro caso, no hemos optado por contraponer ideologías, sino la ideología de la identidad barrial en confrontación con nuestro análisis de su propia lógica interna y –por medio de sus contradicciones– el mundo objetivo que esa misma ideología enfrenta.

Las contradicciones no «resueltas» de la identidad barrial –sus paradojas– son las que rompen para nosotros la opacidad de su carácter simbólico y transparentan sus razones de ser objetivas.

Por su parte, las contradicciones que la identidad barrial logra superar producen la necesidad de un estiramiento de las redes metonímicas y un torcimiento del eje paradigmático. Es como si detrás del eje axiológico vertebrado por el paradigma hubiera otro transversal, implícito y al que sólo es posible llegar volviendo transparente el conjunto de valores. Al encontrarnos con este eje de las paradojas que está «detrás» del explícito nos caben dos alternativas: llegar a la

conclusión de que son dos ejes y que, por lo tanto, esta ideología es totalmente falsa respecto a su relación con el mundo objetivo que ella misma refiere, o bien unir teóricamente ambos ejes, concebirlos como dos formas de ser de un mismo eje y, en consecuencia, concluir que su esencia o forma de ser consiste en estar permanentemente desgarrado, esto es, en permanente riesgo de ser roto por medio de sus contradicciones internas, de esas ínfimas rupturas semánticas que producen el desgarro y evitan, de esta manera, la ruptura misma.

LA ALTERNIDAD HISTÓRICA DE LA IDENTIDAD BARRIAL

El resultado de nuestros estudios establece que la identidad barrial enfrenta y sale al cruce de la carencia de control de algunas de las condiciones de existencia de los sectores populares que conforman socialmente esos barrios: clase obrera industrial y capas medias.

En torno al eje control/no control con referencia a lo barrial, juegan su papel la familia y la policía. Ambas cumplen complementariamente una misma función: controlar a los sujetos sociales en quienes se corporiza ideológicamente el motor de la reproducción de la identidad, las barritas juveniles. Y la gran paradoja es que tanto los actores que comparten la ideología barrial como las barritas que esa ideología sitúa expresamente en sus antípodas, sostienen como reserva de significación el modelo del muchacho de barrio.

La relación control/no control está vertebrada por las posibilidades del control y por la restricción de posibilidades. Necesariamente esto remite a los medios para el control y a los agentes del control.

Si la falta de control sobre la propia condición de vida es parte del significado profundo de lo barrial, debe estar implicada lógicamente una desposesión de los medios para ser agente de ese control, porque los medios son los que pueden brindar las posibilidades de control sobre las propias condiciones de vida social... Y estos medios –como restricción de posibilidades– son restringidos porque se incluyen en la dialéctica apropiación/desapropiación, ya que, de otro modo, no sería posible hablar de desposesión. Si el control existe como posibilidad desposeída es porque desde algún otro lado se ejerce la restricción.

Ese «otro lado» está definido por la relación de dominio que la misma ideología está objetivando activa y concretamente mediante la «transparencia» de sus paradojas. Al deslindar la agencialidad del control, esta ideología de la identidad barrial se autoubica en una relación de subalternidad respecto del otro lado, al que podemos llamar hegemónico, bastándonos para ello con la ideología estudiada, sin necesidad lógica de ir a buscarlo en su exterior o en los «aparatos», o en ciertos «contenidos» de la ideología de las clases dominantes, etc. Pero

esto es posible sólo porque la identidad barrial es capaz también de objetivar la misma relación de hegemonía, porque ella misma encierra –aún dentro de su subalternidad– su propia alternidad objetivante.

La relación hegemonía/alternidad surge del propio análisis, sin regimentarla a priori y sin partir de contenidos «estantes» (que están antes) a tal o cual clase social. Y la identidad barrial es alterna en la medida en que es capaz de restringir parte de la restricción impuesta desde el otro lado, mediante la objetivación de «una parte» de su mundo problemático que, aún en lo germinal de sus paradojas, lleva en su interior la posibilidad de ruptura con lo hegemónico. Y es subalterna en la medida que deshistoriza una «parte» de su mundo objetivo mediante la naturalización de la época base.

Pero esa deshistorización es a su vez una forma de objetivar el mundo, de instaurar y asumir lo problemático de ese mundo en forma activa, porque nunca deja de tener una dinámica interior por la que se cuelan permanentemente las relaciones históricas. Así como nunca habrá un ciento por ciento de naturalización y deshistorización, tampoco habrá un ciento por ciento de historicidad y ruptura, porque de esta dialéctica parten las posibilidades de generar ideología. Y este movimiento es permanente e histórico.

La ahistoricidad es siempre el resultado de la confrontación analítica de ideologías como «niveles de conciencia histórica». De esta confrontación surge el diagnóstico de lo que es deshistorizado de una de ellas. Pero lo importante de todo análisis consiste también en no apoltronarse en la asunción de los sentidos y las deshistorizaciones de los «actores», sino en tratar de romper, desde el mismo protagonismo de la investigación, con esos sentidos.

La riqueza de la deshistorización reside más en lo que abre de nuevo (como diría Ernesto de Martino, 1965) que en lo que reproduce de «viejo»; en lo que es capaz de romper –objetivando el mundo– más que en lo que se le «escapa» de ese mundo. La identidad barrial de los sectores populares representa, en consecuencia, una de las formas de ruptura activa con lo dado-dominante, porque es una restricción alterna frente a la restricción dominante.

En Ingeniero Budge, en Dock Sud, en Monte Grande... se construye la Historia todos los días.

LOS ESTUDIOS CLÁSICOS DE ANTROPOLOGÍA DE LO URBANO

INTRODUCCIÓN

La cuestión de la Historia, desde la «de todos los días» que vimos en el capítulo anterior hasta la que se escribe con mayúsculas y remite a la totalidad, resulta ser el eje que movilizaría la producción de los enfoques socioculturales sobre lo urbano en sus dos escuelas clásicas, la de Manchester y la de Chicago, desarrolladas entre las dos guerras mundiales. Los antropólogos de la Universidad de Manchester (Gran Bretaña) se abocaron a los procesos de urbanización del centro y el sur de África, y los estudiosos de la Universidad de Chicago (EEUU) se especializaron en las ciudades del capitalismo central. La disyuntiva a la que nos referimos consistía en pensar a los segmentos sociales que llamaban más recurrentemente la atención de los antropólogos como esencias autónomas de la totalidad histórica y autocontenidas en sus propios valores, o bien como parte estructural de esa totalidad. En el caso de Chicago, implicaba incluirlas en la sociedad capitalista central norteamericana y, en el caso de las de África, requería considerarlas dentro de la situación colonial de la que muchas de ellas eran resultado. Para la primera, los sectores que se constituyeron en foco de atención eran los «otros» dentro de las grandes ciudades industriales, principalmente migrantes de sociedades «atrasadas», y para la segunda, eran los aldeanos «tribales» advenidos a centros urbanos de reciente formación alrededor de las industrias extractivas en el sur africano.

Podemos asociar este principal eje conceptual a nuestra opción teórico-metodológica entre una antropología «en» y una antropología «de», que vimos en los dos primeros capítulos. A su vez, también podemos vincularlo con la definición propia de lo urbano que expusimos en el capítulo tercero, cuando desechamos –siguiendo a Castells– las asunciones empírico-estadísticas y culturalistas y nos posicionamos más en una perspectiva histórico-estructural, desarrollada en los dos capítulos siguientes. Y desde ahí tomamos distancia de las posturas dualistas, mecanicistas y ahistóricas, prefiriendo ejes dialécticos de análisis, incluyendo las relaciones entre estructuras e imaginarios y, como mostramos en el último capítulo, tratando de hacer emerger lo histórico desde el análisis significacional de las representaciones de los actores en campo.

No intentaremos hacer una reseña de estos estudios clásicos, que pueden encontrarse con facilidad en la abundante bibliografía ya citada sobre antropología urbana, sino mostrar un cuadro de sus bisagras de debates y construcciones teóricas. Y lo hacemos sobre la base de la verificación de que muchas de las asunciones y disyuntivas que en ambas corrientes académicas se plantearon adquieren en la actualidad una vigencia destacable, pues forman parte del «sentido común» desde donde se piensa y se actúa con respecto a lo urbano, sobre todo desde el flanco deshistorizador y sustancialista.

Más allá de ciertas condiciones particulares en el desarrollo de estos dos centros de estudios durante el siglo XX, lo que hemos dado en llamar el «contexto de necesidad» (interrogantes y agenda de problemáticas de época) de ambas escuelas estaría marcado por estas cinco cuestiones: El enigma producido por la existencia de ciudades no industriales dispersas por el mundo no moderno, con problemáticas igualmente desconocidas para las visiones metrópolicéntricas.

La emergencia de una sociedad industrial, entre fines del siglo XIX y ya entrado el XX, que se constituye en sí en un problema en su dimensión socio-espacial («lo urbano como problema», como «caos»), que requiere análisis e intervención.

La aparente concentración de esos problemas en ciertas partes distintas, «otras», dentro de las grandes ciudades, donde se recluían los migrantes, típicamente «esos otros», que requerían de ciertas respuestas de indagación especializada.

El interrogante abierto acerca de la posibilidad de una vida comunitaria, «plenamente humana», en el seno de lo que Weber bautizara como la «jaula de acero» de la vida moderna, la ciudad en sí.

La necesidad de dar respuesta a estos dilemas en términos de dicotomías (simple/complejo, primitivo/moderno, rural/urbano) que producían una doble interpelación a la agenda pública, política y académica: cómo regular la vida urbana y a su vez cómo saber cuál es –si es que la tienen– la regulación inherente y específica de estos segmentos sociales, sus culturas, donde se depositaban las problemáticas de la ciudad, o constatar si realmente no carecían de todo orden posible.

No es casual que las respuestas a este conjunto de preocupaciones y perplejidades provinieran de un abanico disciplinar amplio y se desarrollaran disciplinas nuevas y rótulos que nacerían en este contexto: dinámica de grupos, teoría del liderazgo, ecología urbana, delincuencia juvenil, subculturas, patología social, teorías del slum y teoría del gueto para los estudios del urbanismo, a la vez que se produjera la crisis del paradigma clásico de la antropología, con consecuencias en lo teórico y metodológico, para los trabajos en las ciudades del mundo no occidental.

ANTROPOLOGÍA DE LA URBANIZACIÓN SUBALTERNA

En general se define el concepto de urbanización como el proceso de formación de ciudades o de expansión de la concentración espacial producido por las migraciones del campo o de centros menores a la ciudad. Para el caso de las ciudades del llamado Tercer Mundo[1], este fenómeno es producido –en tiempos modernos– mayoritariamente sobre la base del «ejército de reserva de una industria inexistente» (Castells 1974, 53), o de la radicación de industrias y su concentración espacial correspondiente de acuerdo con la lógica de economías dependientes y subalternas respecto a los centros internacionales y multinacionales. Si bien se puede esbozar un mismo modelo subyacente para la gestación de procesos de urbanización subalterna, las manifestaciones emergentes han sido diversas y abarcan una gama que va desde el colonialismo clásico hasta los procesos de dependencia económica de las etapas de neocolonialismo y globalización.

En cuanto a la morfología de estos procesos, la mayoría de los autores distingue dos variantes, que Robert Redfield y Milton Singer bautizaron urbanización primaria y secundaria. La primera (ejemplificada con las ciudades del centro-oeste de África) es la que se produce cuando un mismo centro urbano crece dentro de lo que ellos consideran una misma civilización o sociedad folk, de la que surgiría la sociedad urbana. La segunda, en cambio, sería el resultado del proceso de colonización de parte de una «civilización urbana» sobre otra no urbana y la imposición de sus patrones de asentamiento urbanos (dan como ejemplo la conquista europea en ciertas regiones de América). Esto es parte de la visión culturalista de estos autores, que no de casualidad llaman a este fenómeno «el rol cultural de la ciudad». Traslocación teórica de la concepción culturalista a la realidad urbano-barrial periférica que no deja de responder a la necesidad de integrar al conocimiento sociológico a los contingentes crecientes de campesinos llegados a las grandes ciudades. Pero más que las migraciones en sí interesaban las nuevas realidades forjadas en esas ciudades, cuyos resultados más salientes eran el desequilibrio y la desorganización, la evidencia de las desigualdades, la falta de servicios indispensables, la agudización de los problemas de convivencia vecinal –ya no aldeana– y todo el cúmulo de problemas sociales que fueron rotulados como «urbanos», a los que se atribuía ser consecuencias del «desmedido crecimiento de las ciudades» en situaciones de subdesarrollo.

1 Continuamos la tradición de hablar del Tercer Mundo, entendiendo por él el conjunto de países no incluidos dentro de los capitalistas «desarrollados» o industrializados, si bien en un principio se usó con una intención de supuesta equidistancia ideológica respecto al capitalismo y al socialismo del siglo XX.

En principio, este desplazamiento poseía una base ideológica y teórica dada por el manejo de tipologías dicotómicas fundadas en la polaridad rural / urbano en forma abstracta, lo que llevó a que –como señala Mc Gee–, en una primera etapa, se evaluara el desarrollo urbanístico de las ciudades del Tercer Mundo como calcos del mismo fenómeno en el ámbito capitalista desarrollado occidental y, en consecuencia, se supusiera una similitud en la estructura de las ciudades. Los problemas sociales definidos como urbanos, se plantearon, entonces, de la misma forma que en los países metropolitanos.

Es en esta matriz que se fueron articulando los esquemas dualistas con los enfoques basados según el concepto antropológico de cultura (Mc Gee 1979,49). Por un lado, entonces, apareció como un cambio en el campo de acción de los sociólogos urbanos y, por el otro, como una especie de «posta» de parte de estos hacia los antropólogos, acostumbrados tradicionalmente a estudiar a las sociedades no occidentales y a manejar la categoría cultura. Por eso ha sido resaltada la aparición –a principios de la década del cincuenta– de la obra de Oscar Lewis y su interpretación de la pobreza en términos de cultura[2].

Y con el culturalismo de ladero, el dualismo aplicado a Latinoamérica iría a nutrir las tesis sobre marginalidad, también de viejo cuño chicaguense e incentivado con sociocéntricas asunciones evolucionistas, en las que los barrios pobres pasarían a ser muestrarios de asincronías y asimetrías naturalizadas. En la base de las perspectivas tipológicas, las posibilidades del cambio provenían de uno solo de los polos: el urbano moderno, mientras que desde el otro podía efectivizarse sólo una resistencia, equivalente a un «atraso» original, en el que se situaba el conjunto de variables que caracterizan a la sociedad folk en su conjunto.

Se identificaba por cambio los efectos que la urbanización capitalista producía en las realidades folk, que es lo que puntualmente va a criticar Oscar Lewis: el cambio cultural, dirá, puede provenir de otras fuentes u orígenes, no exclusivamente desde el polo urbano; y los criterios utilizados para definir a la sociedad no urbana (folk) deberían ser variables independientes, no totalmente ligadas, como postulaba Robert Redfield.

La sociedad folk es un modelo, al estilo de los tipos ideales de Weber, abstraído de las sociedades reales, de acuerdo con una serie de características que, en mayor o menor medida, parecerían poseer todas las unidades sociales don-

2 «Antes de la publicación de esta obra [de Lewis] –que trataba sobre la ciudad de México– los asentamientos urbanos de los países subdesarrollados habían recibido muy poca atención, excepto por los recelos que despertaban las variadas formas de desorganización social que nosotros suponíamos eran la consecuencia de moverse demasiado rápido y demasiado lejos en el «continuum rural-urbano»» (Walton 1984, 9).

de trabajaban los antropólogos, las llamadas sociedades primitivas. En su gran mayoría, la unidad espacial de observación era la aldea rural, dentro de las sociedades precapitalistas a las que los antropólogos clásicos apuntaron primero. Redfield, entonces, establece que esta sociedad se caracteriza por estar aislada de las civilizaciones históricas modernas, ser económicamente autosuficiente, homogénea (sin diferenciaciones sociales internas), de rango reducido y en la que las relaciones sociales primarias («todo el mundo se conoce») imponen fuertes vínculos comunitarios y tradicionales. Explicita él mismo que este tipo de sociedad es lo opuesto al modo de vida urbano.

Las críticas mayores que recibió se centraron en su abierta ahistoricidad. El supuesto aislamiento y homogeneidad no se correspondían con ninguna sociedad existente, y éstas no estaban, en realidad, «fuera» de la Historia y de la sociedad moderna capitalista. Más aún, las unidades aldeanas que él mismo estudió (fue un gran trabajador de campo) no estaban ni aisladas ni eran autosuficientes, ni mucho menos homogéneas, y las relaciones sociales que involucraban a sus miembros eran tanto primarias como secundarias. En el caso de las comunidades mexicanas con las cuales ejemplifica su modelo, eran sociedades cruzadas por profundos conflictos sociales, vinculados históricamente incluso a la Revolución Mexicana. Llega por esto a ignorar el detalle de que los hombres de una aldea la abandonaban durante la mitad del año, sin sentirse en la obligación de explicitar la causa de esa migración temporaria, e investigaciones posteriores demostraron que ese contingente se dirigía a conchabarse como asalariado a las plantaciones cercanas de la United Fruit, uno de los monopolios norteamericanos extractores de frutos de mayor imperio en la zona, lo que de hecho cuestionaba la supuesta autosuficiencia económica (Redfield 1978).

La relevancia de Redfield y su modelo tipológico está dada por la subyacencia de su tipo folk en esas concepciones de comunidad posteriores. Su tipo ideal sirvió, entre otras cosas, para que la antropología siguiera creyendo encontrar un objeto de estudio en la sociedad urbana, aunque pareciera una contradicción con su propia postulación de que la sociedad folk era lo opuesto a lo urbano moderno.

De esta manera, se podría dar lugar, dentro de esas sociedades y en su relación con lo urbano, a los datos históricos concretos, que Redfield no contemplaba. A Lewis, a la vez, lo critica Horace Miner, quien advierte que el modo de vida urbano es un tipo ideal y que los rasgos de la sociedad folk no pueden ser considerados variables totalmente independientes, si se pretende trascender una etapa puramente descriptiva y llegar a explicar grandes totalidades mediante el uso de categorías abstractas (Miner 1953).

Para George Foster, por su parte, la polaridad urbano / no-urbano estereotiparía los estudios sobre sociedades reales. Prueba de ello es que el mismo Re-

dfield confunde las diferencias reales y evidentes entre los pueblos «primitivos aislados» y los «transculturados». La dicotomía, además, dificulta el análisis de la cultura folk de la ciudad, ya que, de encontrarse cultura folk en las ciudades «el esquema ideal [de Redfield] sería violado por los hechos». En realidad –afirma Foster–, la sociedad folk no es una sociedad completa y aislada por sí misma, sino una «media» sociedad, una parte de una unidad social mayor (la nación). Lo folk y lo urbano, por consiguiente, no deberían ser conceptos polares, sino partes de la definición de un cierto tipo sociocultural. Lejos de destruir a la sociedad folk, este tipo de unidad urbana es una precondición de su existencia.

Y Foster considera como «folk» a una parte de la sociedad urbana. Define la sociedad folk como la portadora de la cultura folk. Pero aún cuando en esto se opone radicalmente a Redfield y si bien asimila la existencia de la cultura folk en lo urbano, se encolumna en el mismo carril dicotómico cuando opone lo folk a lo industrial, en lugar de lo urbano a secas: «las culturas folk desaparecerán en aquellos lugares que se industrialicen» (Foster 1953), continuando en el mismo sendero de lo antinómico como base de la comprensión de la dinámica y el cambio (Foster 1964).

Esta posición incluso no llega a ser problematizada ni desde la crítica historicista que se descarga contra el modelo redfieldiano, como la de Sidney Mintz. Este califica a Redfield de ahistoricista, porque confunde lo folk con la clase social. La causa del aislamiento de la sociedad folk, dice Mintz, es la diferenciación de clase, pero sigue aceptando la existencia dual de «formas folk» (arcaicas, indígenas o primitivas) y «modernas», por lo que termina hablando de «subculturas de clase», como hacía también Herbert Gans (Gans 1962, 310).

Finalmente prevaleció el punto de partida más abierto a las posibilidades de hibridación y convivencia de lo tradicional y lo moderno. Lewis encontró elementos de complejidad urbana en la aldea rural y lo que definió como «urbanización sin discontinuidad» en la gran ciudad (Lewis 1951). Foster y Robert Park habían encontrado elementos de la sociedad folk en la gran ciudad. Y los culturalistas posteriores siguieron esa ruta. Redfield rectifica luego la postulación de una polaridad y habla entonces de «continuum» rural-urbano, a lo largo del cual se irían a alinear las realidades concretas. Pero ya habíamos visto que la polaridad funcionaba como un telón de fondo de las formulaciones tipológicas y de los intentos de estudiar lo urbano con ojos científicos. Estas totalizaciones se desprestigian en la misma medida en que se ve desdibujado el límite real entre lo rural y lo urbano.

Sea por la desaparición de las sociedades puramente precapitalistas que en algún momento pudieron gozar de las variables del modelo dualista, o sea por la escasa correspondencia entre esas variables abstractas y las sociedades reales,

lo cierto es que «la noción de una cultura rural tradicional-popular («folk») o, desde el punto de vista económico, precapitalista, se ha vuelto obsoleta» (Edel 1988, 60). Como dice este mismo autor: «Acechando en derredor [de la dicotomía rural/urbano] estaban los venerables estereotipos del noble salvaje y del incansable modernizador fáustico, una pareja que nunca podía juntarse ni mezclarse» (id. 59).

ESTUDIOS DE LA URBANIZACIÓN COLONIAL Y SU CRISIS

La llamada antropología de la urbanización (Fox 1977) engloba los estudios de gran escala sobre movimientos migratorios desde ámbitos rurales a las ciudades y los procesos de «adaptación» de esos inmigrantes al nuevo ambiente urbano. En parte, se relaciona con los trabajos clásicos sobre cambio social basados sobre la dicotomía folk / urbano o tradición / modernidad. Lo común a estos enfoques era ver de qué manera se iban modificando los estilos de vida propios de los pueblos colonizados, «arrollados» por el proceso macrourbanístico. Se tomaban como dadas las realidades culturales tribales y al cambio se lo consideraba causado únicamente por el polo urbano-occidental. Pero ya Aidan Southall (1983), en la década del cincuenta, había sido uno de los primeros en considerar los efectos de mutuo condicionamiento entre la vida y cultura tribal tradicional y la realidad de las nuevas ciudades africanas, más que ver en forma unilateral la manera como la urbanización «destruía» a la vida tribal. Recuerda que en sus estudios en había investigado las shanty town, o barrios marginales. Esos migrantes, dice Southall, no dieron un salto desde la forma de vida preindustrial a la forma de vida industrial ni de la preindustrial o precapitalista a la ciudad capitalista industrial, sino que dieron dos saltos a la vez: desde la sociedad preurbana a la sociedad urbana industrial, desde el modo de producción preestatal comunal al capitalista urbano.

Las categorías de análisis con las cuales los antropólogos abordaron estos novedosos procesos de acelerada urbanización, muchas veces estaban originadas en situaciones típicas de realidades urbanas más conocidas. Una de ellas fue el rol. Con él se quería indicar la posibilidad que da la realidad urbana –en contraposición con la vida aldeana tradicional– para que la gente asuma distintas ocupaciones, funciones; en suma: distintos y cambiantes papeles en la trama de la sociedad moderna, dejando de lado las asignaciones fijas y prescriptivas de la sociedad tradicional. En la ciudad la gente es, por ejemplo, pariente en su familia, amigo en el club, alumno en una institución educativa, peatón en la calle, cliente en un comercio, asalariado en una empresa, ciudadano del Estado, contribuyente, etc. Todas esas cosas –y muchas más– le son atribuidas en for-

ma simultánea, además de las consecuentes a su edad y sexo. Otra categoría es el dominio, que sirve para señalar campos de actividades sociales donde se desempeñan numerosos roles. Ulf Hannerz distingue cinco dominios importantes: el doméstico o de parentesco, el de aprovisionamiento, el de recreación, el de vecindad y el de tránsito. Son categorizaciones de tipo analítico que apuntan a diversos aspectos funcionales de las ciudades[3].

El contexto de época de crisis de la antropología de la urbanización lo situamos a partir de la bisagra histórica de los años sesenta del siglo XX, de acuerdo con la coincidencia de los procesos de descolonización y crisis del paradigma clásico de la antropología.

El eje de la transformación social se iría a plantear crudamente a partir de los debates teóricos producidos alrededor de la década del sesenta, con los procesos de descolonización de África y Asia, interpretados por los antropólogos británicos, franceses y africanos, que incluyen la crisis teórica y metodológica reflejada en los aportes de la Escuela de Manchester desde la teoría del conflicto, las manifestaciones de la Escuela Francesa, la crisis de la antropología norteamericana, al calor de la invasión a Vietnam, y el desarrollo de las vertientes del marxismo, todas coincidentes en la focalización de situaciones de cambio y sus vinculaciones con la totalidad histórica. Todas abordaron la crisis acerca de dónde terminaba y empezaba el campo de análisis antropológico y cuál era su unidad, su recorte y su específico nivel de abstracción teórica.

Los caminos se bifurcaban en tratar de ver qué se conservaba dentro de este proceso de cambio o estudiar el proceso de cambio como tal, es decir qué cambiaba. Sin embargo, en ambas opciones se tomaban como dadas las realidades culturales tribales nativas y al cambio se lo consideraba causado únicamente desde Occidente. Y esto es lo que entró en crisis. La paradoja de toda crisis es que ella misma muestra lo anterior como «viejo», «superado», y al mismo tiempo lo constituye como tal, lo identifica y lo describe, denunciándolo o impugnándolo. Así es que desde el seno de los procesos de lucha contra el colonialismo y comienzo de la descolonización se «descubre» que las teorías clásicas de la Antropología constituían un modelo que básicamente no tomaba la situación colonial como parte sistematizada de su objeto. Se pasa a hablar entonces de este modelo como «clásico»[4], y una de sus características claves es lo que se le

3 Muchos enfoques antropológicos discuten estas distinciones de tipo etic pues, dicen, están basadas en la categorización de la cultura del observador y no en la significación que la gente misma les da a sus actividades.

4 Ver el llamado «modelo antropológico clásico», enunciado por el argentino Eduardo Me-

critica: su ahistoricidad, entendida como el no tener en cuenta las relaciones contradictorias de poder que constituían el fundamento del «encuentro» entre el Occidente que estudiaba y los no occidentales que eran estudiados. Esta era la razón por la cual se trataba de registrar en forma urgente «los géneros primitivos de vida [que] están a punto de desaparecer» (Lévi-Strauss 1968, 49): lo que permanecía en un contexto de cambio.

El proceso de descolonización era definido desde la visión clásica como un fenómeno de «pérdida» de las características originales de las sociedades que estudiaban los antropólogos, sobre todo cuando el nativo de esas aldeas migraba a los centros urbanos a conchabarse en trabajos de industrias de extracción (ej. minería de diamantes, en el centro y sur de África) o hasta en busca de vínculos sociales que en las ciudades encontraban ámbitos más propicios que las prescripciones de la vida en la aldea. Este modelo partía de preconcebir a las sociedades tribales en equilibrio interno.

Hacia fines de los cincuenta, los antropólogos franceses comenzaron a abocarse críticamente al estudio de situaciones de cambio como resultado de la situación colonial (que definió precisamente Georges Balandier), dentro del debate sobre la «cuestión colonial» en la Francia que explotaba un imperio de ultramar, habiendo sido una de las cunas irradiantes del pensamiento libertario de la Modernidad.

El contexto histórico comenzaba a marcarse con las luchas por la liberación de los pueblos dominados. Balandier vio cómo esos pueblos, antes de la irrupción de Occidente en sus vidas, no estaban en equilibrio ni en situaciones de integración, como lo preconcebía el modelo estructural-funcionalista clásico, sino que en su interior se desencadenaban procesos de conflicto como en todo sistema social. A este y otros estudiosos lo que les interesó fue el desencadenamiento de situaciones de desajuste producidas por las relaciones de antagonismo social y político en un terreno de heterogeneidad cultural en procesos de transición, que incluía tanto la colonización como la creciente descolonización que, particularmente en los territorios ocupados por los franceses y su estilo de gobierno directo, tuvo características cruentas y violentísimas. Se profundizarán, de esta manera, los estudios de procesos de transición del sistema nativo, de lo que cambia en estas sociedades, dentro de la situación de conflicto central del colonialismo, lo que implica objetivar no sólo la cultura nativa, sino también «la acción del colonizador». Y con esta toma de posición el modelo del equilibrio entra en crisis tanto metodológica como teóricamen-

néndez en 1968, citado en Lischetti 1988.

te. Lo mismo ocurrirá en el seno de otra gran proveedora de estudios: la antropología británica.

DE LA HOMEOSTASIS AL CONFLICTO

La idea de una continua autorregulación, capaz de lograr un equilibrio interno, que en los organismos vivos se denomina homeostasis, se había extrapolado a las sociedades estudiadas por la antropología y formaba el núcleo teórico central del pensamiento estructural-funcionalista de Alfred Radcliffe-Brown y funcionalista de Bronislaw Malinowski. Pero las vertiginosas transformaciones de las colonias británicas, sobre todo en África Central, lo pusieron en crisis. En forma creciente se constataban los cambios en el modo de vida tribal africano, caracterizado principalmente por las relaciones sociales primarias (cara a cara, típicas de la vida en aldea) y de parentesco. Además, el efecto de los flujos migratorios a los centros poblados, impuestos por las relaciones coloniales dentro de la división internacional del trabajo, hacía que emergiera –a la vista de los antropólogos– un «nuevo» contexto donde convivían obligadamente distintos grupos tribales. Y esto también produjo el cuestionamiento de las categorías de análisis.

Aparecía, por un lado, la vida tribal como perdiéndose y, por el otro, la vida en las ciudades como tribalizándose, pues los migrantes ponían de manifiesto sus diversas culturas –mediante fiestas, ceremonias, recetas, costumbres– en un contexto nuevo. Una de las muestras más sintomáticas de esta crisis del paradigma clásico es la señalización –por parte de Godfrey Wilson, discípulo de Malinowski– de la presencia dentro de estas ciudades de «gente vestida» que mantenía, no obstante, parte de su vida cultural aldeana. En un principio, se tuvieron en cuenta los cambios en las identidades étnicas y a la vez se observó cómo, cuanto más se integraba un grupo a la vida urbana, mayormente reivindicaba su cultura aldeana, conformando asociaciones ceremoniales y de ayuda mutua.

Luego se vio que estos grupos asumían comportamientos que se distanciaban de los valores tribales tradicionales. Los trabajadores de las minas, por ejemplo, ante un conflicto salarial dejaban un tanto de lado sus lealtades étnicas, para pasar a establecer vínculos de clase social. Es más, las autoridades coloniales, en un procedimiento típico del sistema de dominio indirecto, impulsaron que los mineros se organizaran según su propia cultura, por ejemplo, respetando a sus Consejos de Ancianos. Estos, por supuesto, no conformaban una generación acostumbrada a este tipo de conflictos sindicales, por lo que sus consejos tenían una orientación distinta a los argumentos netamente de clase de los jóvenes.

Los trabajadores no seguían los cursos de acción tradicionales e incluso terminaron, en algunos casos, acusando a sus propias autoridades tribales de connivencia con el colonialismo. Es así cómo la vida tribal aparecía, entonces, como puesta en crisis, y los valores tradicionales como en decadencia.

Algunos estudiosos consideraron que esto implicaba un «pasaje» de la vida tribal a la clase social, aunque, en realidad, los grupos indígenas nunca habían dejado de estar insertos dentro de la estructura de clases del sistema mundial, según los autores marxistas. Pero además se debió asumir que esta visión provenía también de una falsa comparación entre las condiciones de vida de los africanos en las ciudades y una vida tribal hipotética, aparentemente no contaminada y superviviente en las aldeas, es decir: se partía de dos estereotipos considerados como autónomos, el tribal y el no tribal o urbano. Porque, en realidad, los valores que se reivindicaban como tribales en los nuevos escenarios no eran más que procesos de transformación que implicaban posicionarse ante los conflictos y no por el mero afán de mantener las tradiciones culturales, aunque así lo esgrimieran ellos mismos.

El culturalismo clásico definía estos fenómenos como aculturaciones, partiendo de la base que el cambio provenía sólo del lado occidental y que las sociedades tribales eran estáticas. Kenneth Little, al estudiar el renacer de las asociaciones voluntarias de ayuda mutua sobre la base de los lazos tribales y étnicos, concluyó que, en realidad, se reivindicaban uniones tribales que en las aldeas nunca se habían dado, sólo que en la ciudad resultaban estratégicamente necesarias para sobrevivir. Había que considerarlas, por consiguiente, no como supervivencias tradicionales, sino formas nuevas de organización, que esgrimían su etnicidad como herramienta.

Ver los procesos de transformación implicaba, entonces, observar cómo estos grupos se organizaban para sobrellevar las situaciones de conflicto y, además, cuestionar si la homeostasis en que se los suponía viviendo tribalmente no era el resultado de una visión falsa.

Al darse estos debates en el seno de los estudios africanistas de los antropólogos de Manchester, del Instituto Rhodes-Livingstone, se abrió una perspectiva que asumió como base no sólo una crítica a la visión clásica, sino la teoría del conflicto, con influencias marxistas, que entendía que lo que había que estudiar era la situación de totalidad, que abarcaba tanto las sociedades nativas cuanto también sus relaciones de asimetría y dominio de parte de la acción de los colonizadores, incluyendo, por supuesto, a los antropólogos y sus modelos.

El principal exponente fue el sudafricano por nacimiento y oxfordiano por formación Max Gluckman, que hizo hincapié en englobar, dentro de los estudios antropológicos, a la «tribu blanca», sin reducir la mirada a la sociedad

nativa, y aplicando una mirada histórica, que ponía el acento en los procesos de poder y conflicto interno y no de mero desarrollo de una cultura típica. Redefinió, entonces, actos que los antropólogos clásicos habían catalogado como «venganzas de sangre» y, por lo tanto, significaban simples autorregulaciones del sistema, como «rebeliones» contra el poder establecido. Consideró los rituales no sólo como expresiones de cohesión y afirmación de valores, sino como una muestra de las luchas por imponer valores de parte de los grupos con intereses internos contrapuestos dentro de las sociedades.

Su estudio del Reino Zulú demostró que, en todo caso, el equilibrio es el resultado de un estado de las oposiciones antagónicas de intereses y no una yuxtaposición de valores culturales diversos. Cuando estudió los sistemas de parentesco, incluso, los definió dentro de los términos de la puja por el control social. La organización del control social –afirmó– es igual de complicada en las islas del Mar del Sur que en Londres. La cohesión social depende de las divisiones y conflictos dentro de las sociedades, en grupos opuestos que luego entrecruzan sus miembros mediante los lazos parentales. Explica así la exogamia (alianzas matrimoniales entre miembros de distintos grupos, clanes o tribus) por el principio de cooperación entre grupos opuestos y hostiles. El matrimonio se representa simbólicamente como «un acto de hostilidad convenido socialmente» (Gluckman 1987). Parecería que, en toda sociedad, decía Gluckman, «los grupos tienen una tendencia inherente a segmentarse y a reunirse luego en alianzas transversales», que los ritos y símbolos ayudan a establecer.

Reivindica una nota característica del objeto antropológico de todas las épocas, a la que agrega una visión dialéctica: es la mirada sobre la sociedad y los procesos desde dentro y no a partir de una posición de supervisión externa, propia de otros objetos disciplinares. Por ejemplo, cuando estudia los sistemas de lealtades entre los príncipes zulúes, sostiene que las guerras entre ellos sobrevienen para preservar el sistema monárquico. Son «necesarias para preservar la unidad» del reino, dado que las facciones luchaban para mantener la monarquía y no para eliminarla (op.cit.), esto es: como contrarios en unidad.

Nuevamente, el eje es puesto en el conflicto y no en la estabilidad, o –si se quiere– redefiniendo esta como el resultado de un estado del conflicto. Podemos discutir si la de Gluckman implicó –como se le atribuye por algunos autores– una posición netamente marxista, ya que el enfoque de Marx radicó básicamente en poner el acento en la contradicción principal estructural del proceso social y en la explotación del trabajo ajeno y no tanto en su resultado en el sistema de control social o político. Esta última es una categoría más típica del enfoque de los sociólogos clásicos como George Simmel, para quien la integración estaría contenida en el conflicto, y Max Weber, con su énfasis en el sistema

de dominio más que en el de explotación. Gluckman, sin embargo, parece que no había leído a estos autores cuando realizó sus trabajos (Kuper 1973, 178).

En esto consistía el intento de superar los dualismos de la perspectiva clásica de la antropología, debatida entre la polaridad moderno/tradicional, civilizado/primitivo, urbano/aldeano, y clase/etnia. La superación de los dualismos no es algo dado sino un debate actualizado. Lo importante es ver cómo se ampara en una preconcepción de las sociedades como integradas en su interior, en tanto la teoría del conflicto nos incentiva a buscar cuáles son las contradicciones internas que motorizan esas sociedades y cómo son a su vez atravesadas por las contradicciones de la estructura social en la que están irremediablemente incluidas, lo que en el escenario en que nos situamos implica básicamente hablar de la situación de dominio colonial y neocolonial[5].

Como al marxismo, a esta corriente se le señaló luego el riesgo que se podía correr al pretender abarcar estudios totales del sistema de dominio capitalista y mantener al mismo tiempo el énfasis en el estudio de sociedades discretas, circunscriptas y acotadas, al estilo clásico. Porque la primera opción implicaba un enfoque deductivista, que necesariamente partía de lo general para caracterizar las realidades particulares, lo que podía neutralizar la posibilidad de introducir nuevos conocimientos desde el estudio de cada caso en particular, que fue la posición inductivista típica del método de casos, inaugurado precisamente por la Escuela de Manchester.

La extensión de la totalidad a tener en cuenta por el abordaje antropológico a la «etnia blanca» del colonizador europeo que propone Gluckman resulta modélica para el debate bisagra de la antropología clásica y la que tiene en cuenta el contexto de colonialismo y descolonización. La sociedad colonial debe ser la unidad de análisis y no la aldea en la ciudad, como suponía la visión reduccionista clásica, que pretendía recortar el estudio a los grupos de origen tribal advenidos a la ciudad (Gluckman 1987).

5 A esta referenciación con estudios de autores inspirados en una perspectiva dialéctica dentro mismo de las escuelas de potencias coloniales (como es el caso de Francia y Gran Bretaña), debemos agregar la crisis autocrítica producida para la misma época (mediados de los sesenta) por antropólogos norteamericanos, sobre todo a raíz de la invasión a Vietnam, reflejados sintéticamente en el Current Anthropology de 1968. El hecho es que se ponen en cuestión proyectos como el Camelot, en los cuales no pocos antropólogos eran contratados directamente por el Pentágono y sus agencias para establecer control sobre la población civil de países del Tercer Mundo. Un especialista militar así espetaba en Tailandia al New York Times: «la antigua fórmula para triunfar contra la subversión era la utilización de diez soldados por cada guerrillero... la fórmula actual es de diez antropólogos por cada guerrillero» (Berreman 1968: Is Anthropology alive?; citado por Garbulsky 1972, 5).

Por eso inauguran el método de caso ampliado, consistente en la interpretación extendida, desde un foco ceremonial o de un acontecimiento eventual, a la totalidad social, detectando así en profundidad el conflicto que estaba detrás de esas representaciones y prácticas que, a los ojos de la antropología esencialista, podían resultar simples rémoras de la vida tribal aldeana y no –como demostraron Gluckman, Mitchel y Victor Turner– sistemas simbólico-rituales que daban cuenta de las contradicciones de esas sociedades, en el contexto de la relación de explotación colonial y luchas por la descolonización. Es cuando emerge la necesidad de estudiar lo nuevo de situaciones nuevas y no preconcebir que esas manifestaciones representaban supervivencias tribales en la ciudad.

Kenneth Little estudia en 1957 el papel de las asociaciones voluntarias en la urbanización secundaria (o de tipo B de Southall) de África. Este proceso era definido por los antropólogos con conceptos como «aculturación» o «contacto cultural». Little afirmó que este modelo no era el apropiado para comprender el fenómeno de cambio acontecido en África occidental, porque los africanos mismos eran los que estaban produciendo el cambio y porque las ideas, productos y procedimientos occidentales no eran sólo «recepcionados», sino reelaborados por la cultura africana. Por eso hablaba de una yuxtaposición de modos de vida, dentro de situaciones netamente urbanas. Critica la noción de destribalización entendida como desintegración de los modos de vida tradicionales, en el que supuestamente se han roto las viejas lealtades y obligaciones tradicionales, remplazadas por otros hábitos modernos. Más frecuente que ese proceso de destribalización –dice– es el caso del individuo africano migrante a la ciudad que continúa siendo influenciado por la cultura tribal en su nuevo asentamiento urbano. Concibe, por lo tanto, la realidad urbana de Occidente como un proceso de adaptación social a nuevas circunstancias y condiciones.

Este proceso es análogo al ocurrido en Europa Occidental durante el siglo XIX: el proceso de urbanización produce el surgimiento de nuevas necesidades que la vida aldeana no satisface. Y esto no se reduce a cuestiones económicas. La migración a la ciudad se produce también, por ejemplo, para lograr una educación urbana y europea, o incluso –como cuenta Balandier– en busca de aventuras amorosas no permitidas en las aldeas.

Pero en el nuevo hábitat de la ciudad esperan al migrante riesgos (en la búsqueda de empleo, vivienda, vida social) y la segregación como migrante mismo. Esto se va a tratar de solucionar mediante un renacer, en el interior de cada ciudad, de las asociaciones voluntarias de ayuda mutua sobre la base de los lazos tribales y étnicos. En esto pone el énfasis Little. Estudia de qué manera surgen estas «uniones tribales», con el propósito de solucionar problemas del ambiente urbano, por más que en sus consignas explícitas reivindiquen paradójicamente

la vida tribal. Afirma que hay que considerarlas, por eso, tan «modernas» como «urbanas», contra la opinión de quienes las catalogaban como tradicionales y proaldeanas. Constituyen formas nuevas de organización urbana (vecinales, sociales, culturales) sobre la plataforma de la reivindicación étnica.

> "El cambio social producto de situaciones de contacto cultural debe ser visto como un proceso histórico de adaptación a nuevas condiciones" (Little 1957, 591).

Adaptación que no significa solamente modificaciones, sino desarrollo de las mismas instituciones dentro de las demandas de la economía industrial y el modo de vida urbano. Y las asociaciones voluntarias juegan en este proceso el papel de ajuste, sobre todo para los jóvenes, que son los que poseen un nuevo status dentro de la economía urbana. La alfabetización, el trabajo y el tránsito urbano modifican comportamientos y pautas. Las asociaciones voluntarias son mecanismos de posicionamiento estratégico respecto a estos cambios y a la necesidad de solución de necesidades nuevas planteadas por la vida de los migrantes en la ciudad, en defensa de intereses comunes. Clyde Mitchell coincidía:

> "Los habitantes de las ciudades crean instituciones para hacer frente a sus necesidades [...] Estas instituciones, debido a la diferencia de contextos, son distintas de las instituciones rurales que satisfacen las mismas necesidades en el sistema social tribal. Una institución social urbana no es una institución rural transformada, es un fenómeno social distinto" (Mitchell 1980, 64).

Por eso, reafirmaba Mitchell, es necesario –tal como hizo Little– describir estas asociaciones en función de las relaciones sociales urbanas a las que están incorporadas, como instituciones de adaptación y no en función de lo que aparece en la superficie de sus propósitos explícitos, como rémoras de la vida tribal.

Proyectando estos aportes teóricos para América Latina, Roberto Cardoso de Oliveira (1972) estudia, en Brasil, por un lado, la realidad de los indios terena en el régimen «tutelar» de una reserva aldeana, y, por otro lado, la de aquellos que migraron a la ciudad. Señala la presencia de la ciudad en la aldea y la persistencia de la aldea en la ciudad, dada por el mantenimiento de los lazos tribales. Esto último sería para él un signo de tribalismo. Pero descarta la noción ortodoxa o clásica de tribalismo, dada por los africanistas clásicos. El tribalismo aparece en la ciudad ante la situación de peligro de desaparición o desigualdad, y mengua cuando esos peligros disminuyen.

Los indios terena –descritos por Cardoso–, al dejar de estar bajo la tutela de la reserva, en la ciudad necesitan protección. Entonces, es el grupo tribal ya residente en la ciudad el que se la brinda mediante la ayuda mutua y el establecimiento de lazos sociales y culturales nuevos. Cardoso dice que la migración

de la aldea a la ciudad no debe ser vista, entonces, como destribalización, porque en la ciudad no desaparecen los lazos tribales, si bien se modifican. No se constata (salvo excepciones individuales) pérdida de pertenencia e identidad étnica. Él distingue, por un lado, el valor de tipo descriptivo o heurístico que pueden asumir los conceptos tribalismo y destribalismo, si se toman ciertos indicadores para calificar de, por ejemplo, «destribalizado» a alguien que no comparte ya ciertas pautas con su grupo tribal. Pero destaca que ya africanistas como Epstein, Mitchell y Gluckman habían establecido que esto puede ocurrir tanto en la ciudad como en el campo, porque depende del contexto político y cultural de toda la vida social de esos grupos y no de su presencia o no en la ciudad.

El tribalismo en la aldea es el que garantiza la cohesión social o hasta la supervivencia. Y es esa misma identidad étnica la que también cumplirá esa función en la ciudad. Los terena de las ciudades de Brasil cortaron ciertas relaciones con la aldea pero no perdieron su cohesión tribal y cada indio llegado a la ciudad establecía relaciones familiares y parentales de tipo tribal como una resistencia a las nuevas condiciones de vida laboral y social. La vida en la ciudad, lejos de aislar al individuo terena de su grupo, cuenta Cardoso, lo llevó a aglutinarse en colectividades o agrupaciones tribales, buscando contigüidad habitacional en grupos barriales y relaciones de ayuda concreta.

«La existencia de lazos tribales vino a facilitar la acomodación de los migrantes, abriéndoles el camino para su integración en el orden urbano» (Cardoso de Oliveira 1972, 220). En la reserva no se sobreponían familia y grupo étnico; en cambio en la ciudad sí.

> «En la ciudad, por paradójico que parezca, la orientación del comportamiento tiende a darse con vistas al «universo tribal»; o mejor, para la comunidad indígena local citadina en tanto grupo minoritario urbano» (ib.).

Incluso se extiende en la ciudad el parentesco artificial (compadrazgo), como una de esas formas sociales nuevas. Al pasar a la ciudad, los terena pasan de recibir una protección de afuera (la reserva) a la autoprotección. Claro que este proceso se enmarca siempre en la segregación del indio, en el campo y en la ciudad. Esto tanto por situarlo en la reserva (de por sí segregada) como luego dentro de la ciudad, donde se lo considera «ciudadano de segunda», lo que explica que las sucesivas generaciones de migrantes a la ciudad traten de ocultar su identidad indígena.

En el debate aún no concluido de la antropología contemporánea, estos inicios nos muestran la emergencia del desafío permanente de la antropología por sacudirse el modelo esencialista y ahistórico de describir e interpretar teórica-

mente los fenómenos culturales dentro y a partir de las contradicciones históricas totales. Y las ciudades representaban constituirse en escenario y objeto para esos fines.

LOS PROBLEMAS DEL URBANISMO CENTRAL Y LA NATURALIZACIÓN DEL ESPACIO

Por urbanismo entendemos el fenómeno material y simbólico emergente de la concentración espacial urbana. La mayoría de los autores que veremos en este capítulo lo define como un modo de vida (Iverson 1984, 225) y lo estudia más como hecho consumado que como proceso. Así como el término urbanidad está ligado a cualidades, valores o modos distintivos (respecto a la rusticidad atribuida al ámbito rural o premoderno), urbanismo remite a valores, pero no necesariamente positivos o virtuosos (como el progreso, por ejemplo), sino también a un espectro de problemas, que la escuela de Chicago iría a abordar con especificidad. Así lo sintetiza James Wilson, cuando se pregunta qué es un problema urbano en Estados Unidos:

> "los comerciantes quieren acabar con los barrios bajos, lo cual debe significar necesariamente librarse de los negros; los negros querrían disponer de más y mejores espacios para vivir, lo que significa menos espacio para las empresas y las universidades; las universidades querrían más espacio a expensas de los negros y más dinero a expensas de los comerciantes" (Wilson 1970, 356).

Un verdadero cóctel de categorización heterogénea, donde se mezclan distintos rangos de actores y se les atribuyen intenciones, impulsos o aspiraciones que no difieren mucho del mundo natural, competitivo y selvático con que queda semejado el urbanismo. Es que en esto consistió en parte la base de las posturas epistemológicas y teóricas de los estudios de Chicago: por un lado, la naturalización del espacio de la ciudad misma, con sustento en el enfoque ecologista, y por el otro la moralización de los comportamientos sociales de los «otros» en la ciudad moderna, que actuarían como «causas» de los problemas de la vida urbana. Su punto de partida principal consistió en considerar al espacio urbano como una variable independiente de lo social, capaz de condicionar conductas típicas, usos, racionalidades y políticas.

A escasos años de la finalización de la Gran Guerra, Ernest Burgess, Roderick McKenzie y Robert Park conforman la llamada Escuela de Chicago, teniendo como referencia inmediata la pujanza de la gran ciudad industrial, a la que conciben como una totalidad en la que se corporizan determinados problemas que contradicen de hecho la posibilidad de un sentido absolutamente integrado

de la sociedad humana moderna. La base de esta contradicción será la relación del hombre genérico y su medio. Por lo tanto, intentarán abordar en forma global el cómo de la distribución de la sociedad en el marco físico-ecológico urbano, una de cuyas manifestaciones es la zonificación y diferenciación del suelo y del espacio de la gran ciudad.

Consideraban a la ciudad como un hábitat ecológico total, en donde cada sector social establecía su nicho urbano. Sobre este principio elaboraron una serie de modelos sobre la organización del espacio, en función del uso predominante del suelo.

Burgess estudió la disposición sectorial de los usos del terreno en Chicago y encontró que en el centro de la ciudad se concentraba la zona de negocios, mientras en anillos próximos y concéntricos se establecían una zona comercial, los grandes establecimientos industriales con sus adyacentes barrios obreros, luego industrias livianas y finalmente la zona de residencia de la clase media y clase alta en el anillo ulterior. El modelo fue proyectado luego a otras ciudades en las que supuestamente debía encontrarse la misma distribución. La coincidencia no se dio, por lo que posteriormente fue modificado con otros en los que los anillos fueron remplazados por sectores (de negocios, de industria, de residencia obrera, media y alta) y finalmente por un diagrama polinuclear, con varios centros.

Las modificaciones en realidad respondían a las contradicciones entre las ciudades reales y la distribución abstracta que se pretendía erigir en teoría de alcance universal. Christian Topalov señala al respecto que estos esquemas soslayaban la pregunta sobre el hecho de fondo, determinante de la distinción de ubicaciones dentro del espacio urbano: la diferencial renta del suelo de la ciudad capitalista (Topalov 1984, 179).

En estos modelos, la localización distintiva era algo dado, natural (de ahí el concepto de nicho), como un hecho consumado y no problematizable. Un ejemplo de este tipo de naturalizaciones se manifiesta en el concepto de distancia al centro, que para ellos era la causa de la subida del precio del suelo. Como si el valor de la distancia fuera algo natural y propio del espacio en sí y no el resultado (como valor de cambio) de los intereses de clase, ligados al sistema total de producción, dentro del cual la ciudad misma es un producto tecnológico fundamental y un instrumento de dominio.

Esta teoría supone –como critica Topalov– que la gente piensa y siente el espacio urbano tal como piensa su práctica particular el urbanista capitalista. Los contenidos teóricos, en consecuencia, no son más que meras corroboraciones tautológicas de esas presuposiciones. La relación del sujeto respecto a su entorno espacial es reducida a su lugar dentro de la relación estructural con el

capital, de modo que dentro del campo de datos naturales quedan tanto el espacio –como factor de determinaciones– y el sujeto mismo como enteramente determinado.

PARADOJA DE UNA ECOLOGÍA ACTUADA

Sin apartarse de los lineamientos de la escuela de Chicago, algunas de las propuestas de Park lo destacan porque sienta no pocas bases para los estudios de realidades urbanas y porque sus aportes teóricos acerca del fenómeno urbano tuvieron en cuenta las representaciones simbólicas e ideológicas que los actores se hacían del espacio, lo que no deja de ser una paradoja, proviniendo de las posiciones naturalistas. Pondera a ciertos actores dentro del espacio urbano, principalmente a los jóvenes callejeros. Toma a la pandilla (gang) y a la «delincuencia juvenil» como problemas sociales para los cuales la ciudad actuaría como medio y «laboratorio social» y el barrio –en términos de gueto [barrio étnico] o de slum [barrio bajo] como hábitat particularizado.

Pero Park, respecto de la delincuencia juvenil, observa que depende más de problemas sociales del grupo barrial que del individuo aislado, apartándose del sentido más esencialista en boga. Cita los trabajos de su contemporáneo Federico M. Thrasher, un clásico en el tema de la delincuencia juvenil, quien realizó un estudio con las pandillas de Chicago. Será a partir de esta tesis que varios sociólogos considerarán, durante las próximas décadas, a la «delincuencia juvenil» como una subcultura de la clase baja, reproducida a través de las generaciones de bandas constantemente renovadas (Johnson 1968, 629). Lo destacable es que como se las va a localizar en ciertos barrios se terminará atribuyendo a esta ubicación espacial el valor determinante de esos comportamientos. En realidad, como las muestras de «desorden social» aparecen en esos lugares distintivos (para los ojos del ciudadano «promedio» norteamericano, de clase media blanca) del espacio urbano, la ciudad adquiere un valor que va más allá de su extensión espacial. Esas zonas estigmatizadamente peligrosas son las muestras de desorganización y caos que se tratarán de explicar, sentando así las bases de la teoría urbana general. Y algunos, desde lo que hemos llamado la «teoría del slum», llegaron a concebirlas como verdaderas «regiones morales», una visión que hoy se actualiza en el sentido común de base para estigmatizaciones discriminantes.

Para Park, la influencia de la barrita barrial en los jóvenes es mayor que cualquier institución, incluidas la iglesia y la escuela, y duda que la familia y el hogar tengan más influencia que ella. Las generaciones anteriores –de los padres de esos niños– han estado a expensas de los procesos de migración y movilidad

espacial. Las generaciones jóvenes viven, en cambio, más encerradas en el lugar donde viven. Sus vínculos se dan con las personas que tienen cerca:

> "En una gran ciudad, los niños son los reales vecinos; su hábitat es la comunidad local; y cuando se les permite vagar y explorar aprenden a conocer la vecindad como ninguno de los viejos que no haya nacido y se haya criado en el barrio. Esta es una de las cosas que hace la pandilla" (Park, op.cit.: 63).

Estos muchachos luego, según Park, podrán devenir pandilleros (*gansters*) y luego políticos profesionales.

> "Las pandillas de muchachos son las instituciones vecinales. Los políticos son vecinos profesionales. Nuestro sistema político está construido de acuerdo con la teoría de que la gente que vive en la misma localidad conoce a cada uno de los otros y tiene los mismos intereses sociales. La pandilla es una escuela vocacional de control político" (íd., 75).

Con esto establece una línea procesual que termina desnudando relaciones que, con lenguaje de hoy, se asemejarían al clientelismo: cuando el pandillero se «gradúa» en la política local, la política local hace las veces de patrón y lo toma como empleado y cliente. Y mientras él ocupa el espacio barrial, el típico ciudadano medio norteamericano usa el vecindario sólo para dormir.

En un primer momento Park tiene como base la oposición entre comunidad e individuo, para pasar luego a destacar la diferencia entre comunidad barrial y vida metropolitana o urbana no comunitaria. Para él, la definición amplia de comunidad hablaría de «colección de personas que ocupan un área más o menos definida», y la acepción restringida sería: conjunto de instituciones que ocupan un área (iglesias, escuelas, patios de recreos, salón comunal, teatro local, negocios y empresas industriales). Toda comunidad está incluida en otras. En cada una hay una organización ecológica, una organización económica y una organización cultural. Siguiendo los lineamientos weberianos, incluye la variable vivencial y funcional dentro de la vida comunitaria: «toda comunidad debe brindar: seguridad, recreación, reconocimiento y afectos» (op.cit.:75).

La comunidad barrial –dice Park– formaría el modelo de vida democrática norteamericana y se plasma fundamentalmente en las grandes ciudades como un ideal capaz de englobar desde la barrita hasta organizaciones más vastas del sistema político nacional, que se erige sobre el presupuesto de que cada ciudadano desarrolla lazos de identificación y apego a su comunidad primaria.

Sin embargo, la consideración de lo espacial como variable independiente sale al cruce, como respuesta, cuando Park se hace esta pregunta: ¿qué pasa cuando en ese escenario urbano, donde se supone que deberían reinar la co-

hesión y el orden comunitario, aparecen fenómenos de desorganización social como la delincuencia y otros comportamientos similares? Él va buscar las causas en la ciudad misma, en el espacio mismo y en sus «regiones morales».

Va a atribuir esos procesos de desorganización a lo que llama zonas en transición, como el centro y los lugares donde la gente no se detiene por mucho tiempo, donde residen en forma temporaria los recién llegados a la ciudad y aquellos sujetos que se situarán en el margen de la vida urbana comunitaria por pertenecer a otros sistemas de valores. Los lugares de residencia, entonces, determinarían los comportamientos sociales.

Pero este determinismo no es lineal y muestra una paradoja que he denominado «ecología actuada», dado que Park vincula la necesidad de afirmación del status y el prestigio individual con el movimiento espacial en la gran ciudad y el orden moral dentro del cual se sitúa el individuo y lo sitúa el grupo, en términos de la mediación entre la determinación espacial y los «contenidos de conciencia» (así lo menciona) o de cultura. Porque esa determinación ecológica no se establecía –para Park– en forma directa. Como elementos importantes de la relación entre el espacio y las conductas, él ubica a las representaciones que los distintos grupos se hacen de ese mismo espacio. Dentro de ellas incluye los procesos de comunicación social, la valoración de status dados por la ocupación diferencial del espacio urbano y el orden moral creado por cada grupo en torno a la vida dentro de la ciudad.

Lo que se impone, entonces, es estudiar esos nexos y los modos de comportamiento urbano, independientemente de la asunción teórica de fondo sobre la determinación de las formas espaciales. Él mismo va a declarar que

> "la causa por la que se correlacionan frecuente e inevitablemente las relaciones sociales con las espaciales es que las distancias físicas son indicadores de distancias sociales. Y esto es verdad, finalmente, porque es sólo como hechos sociales y psíquicos que pueden ser reducidos o correlacionados los hechos espaciales, ya que sólo así pueden ser mensurados" (íd.177).

No podemos afirmar que haya sido el único en plantear ciertos temas de la actualidad teórica en la problemática urbana como el clientelismo y la relación entre espacio y sociedad, pero fue el primero en relacionarlo con un contexto acotado a las partes problemáticas de la ciudad (los barrios «pesados») en relación con la unidad mayor. Esa vinculación entre la vida de la calle y la totalidad de la vida política, tanto en los ideales como en la práctica, se ordenan junto a otros señalamientos no menos importantes como los valores morales, la autoconciencia en la vida comunitaria barrial y el papel jugado en su reproducción por las diferencias generacionales o grupos etarios.

Es evidente que la Escuela de Chicago resultó pionera en la objetivación del espacio como un escenario social significativo, específico y constructor de procesos sociales, en los que la relación de totalidad interna llega a explicar hasta las diferenciaciones valorativas de la sociedad urbana. Pero Park desarrolló principalmente la línea que tomaría las vivencias y los contenidos de conciencia de los actores como parte del objeto urbano, básicamente en el contraste entre la idealización comunitaria y las condiciones reales de la vida en los barrios.

EL DUALISMO COMO MATRIZ PARA LA VECINDAD Y LA COMUNIDAD

El concepto de comunidad es tomado por los sociólogos clásicos de acuerdo con el mismo contexto de necesidad ya descripto, que se sintetiza en el dilema de Weber sobre la posibilidad de una vida humana dentro de la ciudad moderna (la «jaula de acero»). Su pesimismo en el análisis de la progresión burocrática de la sociedad occidental tenía necesariamente que influir sobre su concepción del fenómeno urbano, consistente básicamente en asignar a la racionalidad burocrática urbana y moderna el carácter de antípoda de las relaciones sociales primarias. Distingue, por lo tanto, entre sociedad[6], definida en función de intereses racionales; vecindad, como el asentamiento conexo de habitantes que específicamente «se conocen personalmente», y –siguiendo a Ferdinand Tonnies– comunidad («cierta calidad de relaciones sociales»[7]).

> "Llamamos comunidad –dice Weber– a una relación social cuando y en la medida en que la actitud en la acción social –en el caso particular, por término medio o en el tipo puro– se inspira en el sentimiento subjetivo (afectivo o tradicional) de los partícipes de construir un todo" (op.cit.:33).

Establece que compartir un lenguaje, una religión, o tener tradiciones familiares homogéneas «por vecindad» no implica necesariamente componer una comunidad: «comunidad sólo existe propiamente cuando, sobre la base de ese sentimiento, la acción está recíprocamente referida» (íd., 34). Para constituir una comunidad es preciso, entonces, encontrar reciprocidad en sentimientos y acciones. Y afirma que, pese a lo que suele pensarse, lo comunitario es más recurrente en el ámbito urbano que en el rural. En el ambiente rural, dice, la acción comunitaria es una excepción y no la regla.

6 «Llamamos sociedad –define Weber– a una relación social cuando y en la medida en que la actitud en la acción social se inspira en una compensación de intereses por motivos racionales (de fines o de valores) o también en una unión de intereses con igual motivación» (Weber 1979, 33).

7 (Worsley 1978, 390).

El significado de las relaciones de vecindad puede asociarse con el concepto de solidaridad mecánica de Emile Durkheim. Sobre todo porque Weber señala que esta relación de solidaridad vecinal no sólo se verifica en el plano de la estructura social, sino en la esfera de las vivencias y las identidades. Además, la relación vecinal se encontraría en camino hacia la solidaridad orgánica, recubriendo cada vez más a la estructura segmentaria (Durkheim 1985, 270), en la que se abren paso organizaciones específicas como el ayuntamiento o la municipalidad (Durkheim 1967, 157).

Si pudiera adscribirse –un tanto esquemáticamente– el primer tipo de solidaridad, y la relación de vecindad asociada a ella, al sistema de grandes categorizaciones abstractas y tipológicas caras a los clásicos de la sociología, bien podría quedarnos la unidad donde se hallan esas relaciones (el vecindario, el barrio) ligada, por homología, al concepto de comunidad tradicional de Tonnies, de raigambre feudal, en oposición a la sociedad moderna, urbana y capitalista.

Desde la crítica de los años ochenta a los dualismos se ha desechado este tipo de homologaciones, a la manera del modelo modernista sintetizado por Gerald Breese (1966), en donde se habla de «afectividad, consenso (solidaridad mecánica) y controles sociales informales» para la sociedad no urbana, y de «impersonalidad, especialización independiente (solidaridad orgánica) y controles formales» para la sociedad urbana (Southall 1985, 7). Pero, tal como explican Anthony Giddens (1979, 19) o Noel Iverson (1984, 227), es porque precisamente han tenido una vigencia clásica. Y en apoyo de esto podríamos recordar el esquema bipolar evolutivo de Herbert Spencer, que discurría entre una sociedad monolítica, estática y represiva y otra diversificada, plural e individualista (Nisbet 1984, 322). O la forma en que Georg Simmel –otro clásico de la sociología y preocupado, además, por la ciudad como problema– establece que a mayor proximidad física de una determinada comunidad o grupo humano corresponde una mayor «primitividad» intelectual y una preponderancia de las relaciones impulsivas, y a un mayor alejamiento físico le corresponde un mayor desarrollo intelectual.

En la ciudad moderna cabría, paradójicamente, la excepción que confirma estas reglas de correspondencia, pues en ella es grande la proximidad entre las personas, pero junto a una «indiferencia completa y la exclusión de toda relación sentimental mutua, porque los contactos incesantes con incontables personas producen el mismo efecto, por atrofia» (Simmel 1939, 236). Es aquí donde se anuda el dilema del contexto de necesidad sobre la vida comunitaria genéricamente humana en la ciudad moderna.

Una de las respuestas prácticas fue la formulación del concepto de unidad vecinal, de Clarence Perry, en la década del veinte, cuyo propósito estaba en-

focado hacia las necesidades del planeamiento urbano. Perry definía la unidad vecinal con un planteo nítidamente funcional:

> "el área de una comunidad, generalmente limitada por vías de tránsito principales, con la escuela primaria como foco de actividades, e incluyendo todos los servicios necesarios de recreación y compras" (Isaacs 1962, 1).

Pero el uso del concepto reenvía la atención al origen rural de este tipo de relaciones solidarias: «muchos planificadores están convencidos de que es posible importar las cualidades físicas y sociales de un pueblo rural y pequeño a la ciudad» (Isaacs, op.cit.:2).

Dentro de los requerimientos del planeamiento moderno, la unidad vecinal vino a centrar el interés en un explícito sentido de pertenencia que iría a servir de estandarte contra el caos y la desorganización urbanas, ya que reivindicaría los sentimientos de la gente y sus propios deseos de dónde y cómo residir. En los Estados Unidos el concepto tendrá auge durante las décadas siguientes, dando lugar al debate sobre la calidad de las condiciones de vida dentro de las grandes ciudades. Esta línea de reflexión y acción específica se desarrolló según la política urbanística dominante, cada vez más lejos de las diatribas reformistas del siglo XIX.

En el aspecto teórico, sirve para ver cómo la búsqueda de una unidad autocontenida (esto es: explicable en sí misma, sin relación con su contexto histórico y de clase) se torna no sólo idealista –ya que parte de modelos ideales de tipo dicotómico–, sino que termina encubriendo verdaderos intereses que condicionan las formas físicas e ideológicas que adquiere la ciudad. Utilizando la definición de Perry, se profundiza en las grandes ciudades de Estados Unidos de Norteamérica la acción urbanística de la Agencia Federal de Conservación de Unidades Vecinales, cuyo propósito principal es la planificación urbana, tomando como base programas de vivienda y de vida comunitaria. Fue defendida por los aparatos estatales y los agentes inmobiliarios privados, contando con el apoyo de numerosos trabajos teóricos de parte de los expertos en planificación.

Su sustento argumental no era otro que el modelo de lo que podemos llamar *folk dream*, dado por la comunidad de tamaño reducido, económicamente autosuficiente, con un alto grado de cohesión e integración social, homogeneidad cultural, con habitantes que debían gozar en su interior de realizar actividades campestres, con relaciones sociales de ayuda mutua, amistad, reposo, seguridad, mansa convivencia, oportunidades igualitarias para la autoexpresión, con un profundo sentido de pertenencia y un desarrollado nivel de participación en las organizaciones vecinales.

La unidad vecinal fue la base conceptual para la planificación urbana y la visión a futuro de la ciudad llevada a la práctica por el Estado y ya no por particu-

lares como en el siglo anterior, tal como vimos en el capítulo «Lo urbano como problema». Pero es notable la semejanza ideológica entre muchos de los rasgos de esas comunidades, principalmente el oponerse al caos, la desorganización, la anomia y la «desnaturalización» de la vida urbana. Sólo que los intentos de aplicación de este concepto se implementaron ahora sobre realidades ya existentes en las grandes ciudades, no en lugares nuevos, como habían intentado los socialistas utópicos. Y esas realidades ya existentes eran unidades mucho mayores que la unidad vecinal; eran «barrios residenciales», que superaban el tamaño de las aldeas rurales que servían de modelo ideal a sus teóricos.

Además, se soslayaba la dispersión y movilidad real de la gente por razones de trabajo, intereses sociales, económicos, ya que se pretendía recortar espacialmente la ciudad según ejes que pronto demostraron no coincidir con los de la vida concreta de los habitantes, por lo que la delimitación espacial resultaba contradicha por la interacción social real. Para determinar una unidad vecinal, por ejemplo, algunos planificadores privilegiaban la homogeneidad en el tipo de vivienda o en el tipo de suelo, y secundarizaban las afinidades entre los habitantes. Otros ponderaban la homogeneidad de la gente en desmedro del tipo de vivienda o las particularidades ecológicas, y otros eran partidarios de la combinación de distintos criterios.

Las críticas eran que no tenían en cuenta los comportamientos y necesidades reales de los residentes de esos lugares, convirtiendo el modelo en algo estático y formal para explicar las realidades que pretendía modificar y, con más razón, para efectuar con éxito esas modificaciones. Que el eje de la actividad vecinal pudiera ser la institución escolar también fue cuestionado, mostrando contradicciones que ponían en duda la misma existencia de las unidades barriales. Para algunos, la conclusión fue que «las unidades vecinales contenidas en sí mismas no existen» (Glass 1945, 72; cit. Isaacs).

Pero principalmente, como afirmaba Reginald Isaacs, a la teoría de la unidad vecinal «habría que ponerla en tela de juicio por su utilización como instrumento de segregación de grupos étnicos y económicos» (Isaacs 1949, 5). En efecto, en nombre de la planificación de unidades vecinales se reivindicaron verdaderas exclusiones y controles sobre determinadas minorías étnicas, induciendo al desplazamiento de la población blanca por un aprovechamiento del temor a los negros que iban a ser trasladados a cada barrio. De esta forma, los beneficios de los agentes inmobiliarios eran considerables y la tarea de planificación era realizada en aras de un supuesto mejoramiento en el «orden» de la ciudad, de acuerdo con una programada «homogeneidad de la gente». Además de su fondo idealista, segregacionista y racista, en los hechos los críticos constataron que, en última instancia, las unidades vecinales proyectadas no

apuntaban más allá de la elevación de los valores monetarios de determinadas zonas de la ciudad y de los buenos negocios de las inmobiliarias (Dewey 1948, 118-125).

Inclusive uno de los principios levantados por los defensores de la unidad vecinal, el de que eran los propios vecinos quienes debían tomar las decisiones respecto a la vida barrial, fue puesta en duda, pues –se preguntaban los críticos– había que establecer primero si la unidad estaba al margen de las alianzas por conveniencia comercial y financiera entre ciertos y determinados vecinos poderosos, que terminaban imponiendo sus criterios individuales al resto, sólo por ejercer el poder vecinal. Esta unidad vecinal ideal, autocontenida y homogénea «en manos de sus vecinos» y puesta como modelo de «la vida democrática» resultaba ser, en consecuencia, una verdadera «cortina de humo» que intentaba encubrir la hipocresía urbanística del sistema.

EL FANTASMA DE LA SOCIEDAD FOLK Y EL URBANISMO COMO MODO DE VIDA

No es casual que la matriz de estas postulaciones fueran los tipos ideales de Max Weber, ya que sin duda se constituían en una especie de atajo eficaz contra la posibilidad de una perspectiva histórica y dialéctica que contradijera las bases de esta sociología norteamericana clásicamente funcionalista que, en forma creciente y exitosa, había tomado a la ciudad como «laboratorio social» durante el período de la gran crisis y la mitad del siglo XX, aunque focalizara su interés casuístico y causal en ciertas partes de la ciudad.

Y una muestra de que el interés mediato de los estudios sobre algunas partes de la sociedad urbana compleja se enmarcaban en esa disyuntiva entre el modo de vida comunitario y la desorganización secular urbana la podemos obtener de la primera línea escrita por Redfield (paradigmática figura de la escuela de Chicago) en su clásica propuesta del tipo ideal folk:

> "Para que podamos entender la sociedad en general y, en particular, nuestra moderna sociedad urbana, debemos tomar en consideración las sociedades constituidas en forma menos parecida a la nuestra: las sociedades primitivas, o folk" (Redfield 1978 [1932], 37).

Como vimos en nuestros primeros capítulos, desaparecidos en las ciudades los rasgos exteriores por los cuales se había cosificado una cierta imagen del objeto antropológico –el indígena–, el tipo ideal de Redfield vino a establecer un parámetro de comparación, dentro de la realidad urbana compleja y, de esta manera, a facilitar la búsqueda de porciones de esa realidad que resistieran, en

parte al menos, ese ejercicio de analogía que se sabía de antemano frustrado, ya que sociedades folk puras no se iban a encontrar, pero algo parecido quizá sí. Sería lo que se llamó luego la antropología en la ciudad.

Lo que es importante destacar, de acuerdo con nuestro supuesto esbozado al principio de este capítulo, es en qué medida este modelo folk no está encubiertamente al acecho por debajo de valorizaciones y conceptos sobre la vida comunitaria, vecinal o barrial de las sociedades urbanas. La misma nomenclatura que hoy se suele detectar cuando se piensa en sociedades «complejas», sirve para que nos podamos interrogar por su propio contexto de necesidad: ¿qué está detrás de esa nomenclatura si no es el fantasma de lo folk como matriz de lo simple y primitivo? Un modo elemental o ideal de vida, opuesto de por sí a lo urbano, y parte polar de una disyuntiva que sigue recorriendo –cual fantasma ideológico– no tan exitosamente hoy la producción académica, pero sí en el sentido común con que se tipifican problemas y actores de nuestras ciudades, como hemos visto desde nuestras primeras páginas y como podremos redondear con el aporte de Rosana Guber en su capítulo.

Cuando en 1938 Louis Wirth trata de definir lo urbano, se posiciona en la dicotomía con la sociedad folk de Redfield. La sociedad folk-rural-tradicional sería un tipo ideal, en tanto lo urbano sería el opuesto. Al preguntarse qué es la ciudad, desecha Wirth los criterios más usuales, como la cantidad de habitantes, la densidad de la población, la ocupación laboral, la presencia funcional de determinados servicios, la existencia de ciertas organizaciones políticas, y critica la confusión generalizada entre urbanismo e industrialismo. Reitera su objetivo de definir la esencia del urbanismo como un modo de vida, y concluye que la ciudad es «un establecimiento relativamente grande, denso y permanente de individuos socialmente heterogéneos» (Wirth 1968, 16). Y en esta última variable pone el acento para puntualizar lo específicamente urbano.

Es el tamaño de la concentración urbana el que determina el tipo de relaciones más o menos personales que serían inherentes a una «vecindad». Pero estas relaciones primarias merman o dejan de existir en el modo de vida urbano, debido a la atomización y segmentación de los vínculos y de la «personalidad urbana» que así se va conformando. Predominan, de esta manera, las relaciones secundarias, impersonales, superficiales, utilitarias, especializadas, profesionales más que espontáneas y donde el individuo «cuenta poco», aunque esto pueda significar más liberalidad para la expresión de los sentimientos. El mayor tamaño, en suma, lleva de por sí, según Wirth, a un estado de anomia, que pone distancia a los contactos sociales y se acentúa, en forma correspondiente, la identificación que podríamos llamar icónica y el reconocimiento principalmente visual en la dimensión espacial de la ciudad y del entorno físico. El predominio

de la heterogeneidad social y cultural del estilo de vida urbano hace que la ciudad tienda a

> "semejarse a un mosaico de mundos sociales, la yuxtaposición de personalidades y modos de vida divergentes tiende a producir una perspectiva relativista y un sentido de tolerancia hacia las diferencias, los que pueden ser considerados como prerrequisitos de la racionalidad y que conducen hacia la secularización de la vida"[8].

Los continuos cambios de residencia de la vida urbana resienten los afectos y las relaciones tradicionales de vecindad y de contacto personal: «un hogar transitorio no genera tradiciones y sentimientos firmes, sólo raramente [el individuo] es en realidad un vecino» (id., 20). El urbanismo, sin embargo, tendría –para Wirth– un efecto «nivelador» socialmente hablando, producido principalmente por los medios de difusión de masas (hay que recordar que el momento en que él formula su modelo puede sintetizarse con la emergencia del cine, la radio, el disco y la flamante televisión).

En cuanto a la vida institucional, pregona la necesidad de que la «nueva realidad urbana» requiere la puesta en práctica y la elaboración de enfoques y teorías ad hoc, para lo cual propone su sistematización, adscribiendo al modelo de lo espacial-urbano como variable independiente. Él apunta al extremo de que la ciudad en sí no posibilita y hasta impide el desarrollo individual, lo que provoca el surgimiento de las asociaciones voluntarias y otros grupos «formalizados sobre la base de unidades de interés y no de sentimiento o de parentesco», como antaño. Complementa su aporte con su abocamiento a la problemática social urbana manejando elementos y categorías que hoy nos resultan familiares, pero que se apartaban –hacia fines de los años veinte– de los enfoques exclusivamente materiales y estadísticos. Por el contrario, Wirth va a usar categorías que lo acercan bastante a una perspectiva antropológica. Asocia, en principio –y en coincidencia con Park–, los problemas urbanos con el fenómeno ideológico. En su trabajo vida comunitaria y política social, de 1940, parte del fenómeno de desorganización urbana y su relación con las posibilidades de vida en comunidad, reiterando su asociación de esta con una concepción similar a la de sociedad folk de Redfield. Se refiere en forma explícita a los aspectos ideológicos de la desorganización social, focalizándolos en los fenómenos de segregación urbana de las minorías y su vida en guetos dentro de las grandes ciudades norteamericanas. Y reaparece la pregunta sobre la vida comunitaria –en los térmi-

8 La confusión entre urbanismo y capitalismo o industrialismo no queda, sin embargo, clarificada en Wirth desde el momento que –con una ostensiva posición idealista– afirma que en la ciudad «la vida y el trabajo común de individuos que no tienen lazos sentimentales y emocionales, fomentan un espíritu de competencia, engrandecimiento y mutua explotación» (op.cit. 28-29).

nos de Weber– en la urbe, específicamente en esos barrios distintos a la media, por segregados. Porque las «desviaciones» a los ejes normativos normales son radicalmente más frecuentes en la realidad heterogénea de la gran ciudad que en las sociedades homogéneas de tipo folk. Y atribuye la causa de los conflictos socio-urbanos a partir de la coexistencia, en la gran ciudad, de una gran diversidad de modelos normativos, sistemas de valores, culturas, grupos étnicos, y en el terreno de las ambigüedades y los ethos. El conflicto de la desorganización social no se da en el terreno de los objetos materiales –afirma Wirth–, sino en el de los significados. Y, por lo tanto, un tema central es el logro de consenso, por medio de la tradición, la educación, la propaganda y el ejercicio de la autoridad. De esta manera, se hace patente la adscripción a una plataforma conceptual clásica y típica del culturalismo, que estaba surgiendo en esa época, en confluencia entre la sociología y la antropología.

LA BASE CULTURALISTA

Podríamos reunir bajo la sombrilla conceptual de culturalismo a los enfoques que critican tanto al empirismo positivista como al ecologismo e incluso del sociologismo. No se reduce a la escuela antropológica norteamericana de raigambre boasiana. En nuestra distinción de contexto de necesidad de lo urbano señalamos los dilemas y problemas a los que cada formulación correspondiente iría a apuntar. En este caso, volvemos al eje de posibilidades de desarrollo de la vida humana dentro del mundo moderno y de la ponderación de ciertas partes de la totalidad urbana. Es en términos específicamente urbanos que el culturalismo surge como una crítica a la suposición hiperrelativista que pretende explicar, por ejemplo, la diferenciación entre distintas partes valorizadas de la ciudad por el mero y tautológico «atractivo» (o desprecio) de los actores, como si fuera algo natural. Es así como emerge una segunda línea de signos de lo urbano –por encima de los datos físicos puros–, compuesta por el sistema de representaciones, o imaginario en términos amplios, sin naturalizar sus sentidos y tampoco tomando como único sentido aquellos que los actores expresan para explicar sus propias conductas.

La cuerda floja entre el objetivismo y el subjetivismo extremos también se hace presente en estas opciones. Como señala Topalov, el culturalismo tiene un antecedente en las propuestas que a principios de siglo XX hiciera Maurice Halbwachs, cuando estudió los usos y precios del suelo en París, y atribuyó el valor asignado por los actores en pugna con el aforismo «el terreno es esencialmente un valor de opinión» (Halbwachs 1909, 241; cit. Topalov 1984, 187). Este subjetivismo de Halbwachs tenía, empero, sus límites, ya que la diversidad

de barrios en que se dividía la ciudad no requería explicación para él, porque la suponía una consecuencia lógica del natural crecimiento de la población. La realidad urbana se regía –según él– por los «procesos sin sujeto», ante los cuales los actores construyen sus imágenes y representaciones. Así como Durkheim pretendía explicar lo social por lo social, lo urbano podría ser explicado entonces por lo urbano, y aunque ponderaba las representaciones colectivas que cada clase social hacía de su espacio, la propia diferenciación espacial de la ciudad seguía siendo, en su opinión, un campo analíticamente neutro, explicado de antemano por la incidencia en la ciudad de las fuerzas urbanas.

La perspectiva culturalista construye –además del cuestionamiento al positivismo– una crítica al determinismo ecológico emergente de los postulados principales de los modelos teóricos de la Escuela de Chicago, donde lo espacial se considera un dato natural, por sobre el cual se supone que se adaptan (también en forma natural) los comportamientos humanos en forma pasiva. El espacio se cualifica como el factor causal determinante de los comportamientos. Así lo sistematizaba Walter Firey en su crítica, una década después de la publicación de las principales obras de los clásicos:

> "[Para el ecologismo,] el espacio físico es un fenómeno en sí y sus propiedades son globalmente independientes de los valores culturales. Los sistemas sociales se adaptan pasivamente a la distancia espacial y no tienen otro papel que el de someterse a ella" (Firey 1947, 30; cit. por Topalov 1984, 177).

El culturalismo vincula a las representaciones que los sujetos se hacen del espacio y el tipo de relaciones sociales que establecen entre sí, quedando –de esta manera– caracterizados ciertos comportamientos que se corporizan en valores que compondrían una cultura propia de estas unidades espaciales, concebidas al margen de las contradicciones estructurales e históricas de clase.

Ya hemos visto cómo ciertos barrios o sectores de la ciudad aparecen como formando parte inherente de los «problemas urbanos», porque en ellos se concentra el «desajuste» y la no correspondencia con la parte «normal» de la ciudad.

En los dos modelos próximos veremos cómo se teoriza acerca de esos comportamientos diferentes, concibiéndolos como culturas, esto es: como modos de vida típicos de esas zonas urbanas, explicables en sí mismos por pertenecer a esas partes de la ciudad. Veremos entonces cómo paradójicamente se suma el culturalismo a la concepción de lo urbano como variable independiente.

Y apurémonos a afirmar que el culturalismo hace un uso idealista y reduccionista del concepto de cultura, pues considera a ésta también como variable independiente, como causa de comportamientos típicos, y no dentro de deter-

minaciones históricas y socialmente contradictorias. Por eso, tomamos distancia de la crítica que realiza Manuel Castells respecto a la «cultura urbana» como modo de vida tipificado por los estudiosos de la Escuela de Chicago. Entendemos que Castells (1974) debería referirse al culturalismo, como reduccionismo, y no a la cultura urbana, cuya existencia como fenómeno y utilidad como categoría reivindicamos[9]32.

Estas identidades y comportamientos no normales se concentraban o emergían en el slum (barrio bajo, pobre) y en el gueto (barrio con residencia de minorías étnicas), que en gran medida coincidían. Alrededor de estas unidades de análisis se entornará la teoría social urbana durante varias décadas y, lo que es importante para nosotros, con proyecciones hacia nuestra realidad y con vigencia tanto en ámbitos académicos como en el sentido común.

TEORÍAS DEL GUETO Y DEL SLUM: ¿CONTINUIDAD ESENCIAL O CONSTRUCCIÓN RELACIONAL?

En el trabajo de Wirth *The Ghetto*, de 1928, queda establecida la asociación fundada académicamente entre lo ecológico, lo sociológico y lo étnico-cultural. Wirth resalta el sentido sociológico del gueto en la ciudad moderna y lo concibe como un «fenómeno social» más que un capítulo de la historia de algunos pueblos (Wirth 1958, 287), y en esto se diferencia de la perspectiva esencialista de lo étnico. Lo define como el resultado de una relación de «externalidad», regida por reglas y normas y gestada entre un grupo minoritario, subordinado e inmigrante y otro mayor, nativo y dominante (íd. 282). Esta distancia social (que puede darse en un contexto de hostilidad o de tolerancia mutuas) se ve reflejada en el espacio físico por un fenómeno de segregación –respecto a la ciudad, que representa a su vez a la «sociedad mayor»– de una minoría étnica, como son los casos de los italianos, los chinos y los negros en las ciudades norteamericanas en la época que Wirth escribe.

La segregación –según Wirth– se produciría por un proceso de «competencia» entre ambos grupos, del cual sale peor parado el minoritario, lo que hace que, por un lado, sus miembros tengan intereses y «tipos culturales» distintivos y se dediquen a actividades especializadas funcionalmente dentro de la sociedad, como por ejemplo la prostitución, y, en segundo lugar, el gueto finalmente se localice en una zona que no goza de los adelantos en servicios que se extienden a lo largo de la ciudad. Pero la consecuencia teórica más importante que postula Wirth es que todo este proceso se cristaliza en la existencia de un código moral

9 En otro trabajo me he referido a esta cuestión de la cultura en particular (Gravano 2008).

particular y propio de cada gueto y de una cultura local de la que el gueto sería depositario y resultado a la vez. Explicita incluso su deuda con los antropólogos, que han venido estudiando esta relación entre la localización geográfica y la cultura, en el concepto de área cultural, definida como «la distribución en el espacio de complejos de rasgos de cultura material o no material más o menos integrados (ibid., 286)».

Esta cualidad de la definición del gueto de la ciudad moderna actúa, en consecuencia, como explicación dada de antemano sobre los fenómenos de exclusión, ya que así como puede afirmarse que los judíos se recluyen en su gueto porque así lo han venido haciendo a lo largo de su historia –como si lo hicieran de acuerdo con un mandato atávico–, también podría decirse –según Wirth– que lo hacen porque «ellos tienen una vida cultural diferente de la de sus vecinos» (id., 288). Y aquí Wirth se inspira en la oposición señalada por Park entre vecino y extranjero, sobre la base de las representaciones que cada uno de los habitantes del barrio tiene del resto. «El gueto es una comunidad cultural que expresa una herencia común, un conjunto de tradiciones y sentimientos comunes» (id. 289), cultura que se referencia en el espacio acotado del área dentro de la ciudad, cuya composición social y representación ideológica están constituidas por la categoría de vecino del barrio y cuyo asentamiento urbanístico coincide mayormente con las zonas más deterioradas de la ciudad.

Este modelo de constitución del gueto participa de la matriz culturalista cuando atribuye a una «competencia» entre grupos ser la causa de la segregación y cuando no explicita la relación de la ocupación del espacio en función de la estructura urbana de «apropiación del excedente», que es la causa por la cual los grupos segregados habitan los espacios deprimidos y estigmatizados de la ciudad. Pero la cuestiona cuando establece que la cultura del gueto no es el resultado de una impronta esencial de cada grupo étnico, que permanecería y se trasplantaría de un ámbito original a otro de destino, sino que obedece a una construcción histórica en el presente y explicable en términos relacionales.

El *slum*, por su parte, es el ejemplo más típico de acotamiento espacial, social y cultural distintivo. Esta palabra mayormente ha sido traducida al español como «barrio bajo» y es definida como la zona de peores condiciones físicas de la ciudad. Pero principalmente se la concibe como un lugar donde se desarrolla un orden moral y social particular. Es el área donde, además de pobreza y malas condiciones físicas, se concentra –de acuerdo con esta visión– un verdadero desorden social y moral. No se lo debe confundir, entonces, con el barrio pobre ni con el gueto, si bien en el slum viven pobres y también grupos étnicos particularizados.

Una de las primeras exposiciones de la teoría del slum data de la época de esplendor de la escuela de Chicago:

"'El barrio bajo es una zona de libertad e individualismo. Entre el gran número de desheredados ninguno conoce ni confía en sus vecinos. La población es transitoria: prostitutas, criminales, proscriptos, vagabundos... extranjeros que no forman parte de la vida norteamericana, [que] viven en las casas de inquilinato. Grupos de «indeseables», de chinos, de negros. El barrio bajo adquiere gradualmente un carácter distintivo que difiere del de otras zonas de la ciudad, a través de un proceso acumulativo de selección natural que continuamente sigue adelante a medida que los más ambiciosos y enérgicos se mudan y se acumulan [en el slum] los desajustados, la gentuza, los proscriptos. La ciudad, a medida que crece, crea alrededor del distrito central de negocios, un cinturón de vecindarios expuestos, infecundos, ennegrecidos de hollín, físicamente deteriorados. Y, en estos vecindarios, los indeseables y los de bajo nivel económico son segregados por la incansable competencia del proceso económico" (Zorbaugh 1929, 128).

Se manifiesta aquí tanto la idea de transitoriedad de la residencia en el barrio bajo como la suposición del barrio bajo mismo como una parte de los costos inevitables de todo proceso de crecimiento urbano, entendido como un proceso casi biológico, al extremo de considerar al barrio bajo como el resultado de la «selección natural» dentro de la ciudad. Además, la mezcla de estereotipos sociales es verdaderamente cambalachera, y da estatuto académico a los prejuicios étnicos y raciales típicos de la época de oro del sueño americano.

El slum es –para estos teóricos– una muestra de la asincronía entre el proceso «natural» urbano y fuerzas regresivas y anómicas que constituirían la parte no dinámica (en términos capitalistas) de la ciudad, en contraposición con el crecimiento urbano incesante. Sería un verdadero residuo urbano donde se concentran residuos sociales, en opinión de estos teóricos. Además, el barrio bajo es considerado como el resultado de todo proceso de urbanización y, por lo tanto, como un mal inevitable. Incluso no falta quien justifica funcionalmente su existencia, ya que «la gente más pobre debe tener un lugar para vivir» (Anderson 1959, 246).

Siguiendo el derrotero del culturalismo, la mayoría de los autores establece la existencia de una «subcultura» del barrio bajo, formada como resultado del proceso de «desviación» o «no integración» (respecto de la vida «normal» de la ciudad), y de la que constituyen una muestra acabada (escúchese bien) «los adolescentes, los sindicatos en huelga, los solitarios, los enfermos o los locos que no se integran al proceso de cambio» (íd., 260).

El slum es una zona de tránsito en lo espacial, en lo social y en lo temporal. Sin embargo, la determinación de ese residuo producto del crecimiento urbano mismo está dada por sus características distintivas salientes más que por su explicación profunda, aunque la razón de ser del estático barrio bajo será, paradójicamente, la movilidad social: «el barrio bajo será para algunos el lugar para empezar a subir, mientras que para otros será la última parada de su camino

hacia abajo» (íd., 246). El slum es, en consecuencia, «un accesorio permanente de la ciudad [ya que] el hombre pobre ha de vivir donde puede y donde se le permite» (íd., 247). Y aunque la característica universal de los barrios bajos sea la pobreza, ella no marca la causa de la existencia del barrio: «la pobreza está unida al desempleo o la subocupación, pero sólo es una explicación parcial de la existencia de los barrios bajos» (ibid., 254).

A partir de los años cincuenta decae el interés académico por la teoría del slum y se fortalece la idea de la lisa y llana eliminación del barrio bajo de las grandes ciudades industrializadas, como único «remedio» para la vida «sana» dentro de estas. De más está decir que ocho décadas después, los slums gozan de muy buena salud tanto en las ciudades del capitalismo central como del periférico. Sólo que la teoría fue reflotada dentro de los prejuicios del sentido común –emergidos en políticas urbanísticas– y de no pocas formulaciones académicas.

Paradójicamente, durante el esplendor de las tesis principales de la antropología cultural norteamericana, con los aportes complementarios del funcionalismo inglés, hegemoniza una perspectiva progresista dentro de los estudios sociales de la posguerra, sobre la base del relativismo cultural. No es ajeno a esto la Declaración de los Derechos Humanos referida a las identidades étnicas y culturales y que redactaron los antropólogos norteamericanos. Si bien se reconoce como motivación directa la necesidad de impugnar las tesis racistas del nazismo, se proyectó y asimiló a toda realidad considerada como étnica, esto es: de entrecruce de identidades culturales. Sin embargo, la definición de barrio bajo que se oficializa dentro de la Organización de las Naciones Unidas reza:

> "un edificio, grupo de edificios o zona caracterizados por el hacinamiento, deterioro, condiciones insalubres o ausencia de servicios y comodidades que, a causa de estas condiciones o por cualquiera de ellas, ponen en peligro la salud, la seguridad o la moral de sus habitantes o de la comunidad" (Anderson 1981, 243-244).

Se asigna al barrio bajo el carácter de realidad en sí, como efecto y causa a la vez de sí mismo, y también como agente de peligro hacia el resto de la sociedad, con lo que el etnocentrismo urbano vuelve a aparecer, pese a los intentos en contrario; lo que se ha dado en llamar la paradoja del relativismo, expuesta una vez más[10]. Porque cuando la sociedad es asumida como exclusivamente «la nuestra» y confundida con la «verdadera ciudad», el resto pasa a ser slum, ya que es en la ciudad donde la gente respetable y decente dice que vive la gente respetable y decente, y es en el barrio bajo donde la gente respetable y decente dice que viven los indeseables, o indeseados por los respetables y decentes. Y es esa ciudad la que paradójicamente «dice» que el slum es un barrio «misterioso»,

10 Ver Rosaldo 1991.

es decir: notoriamente conocido por el desconocimiento que de él dice que tiene la gente decente y respetable.

Nosotros hemos citado autores que no adscriben en forma directa a este tipo de prejuicios, pero sí califican al barrio bajo como patológico y suscriben la escisión entre el slum y la ciudad, sin admitir demasiado al barrio bajo dentro de la ciudad. Aún cuando coincidan que entre los principales problemas de la ciudad esté el slum, cuando exponen las relaciones, las formas de ser y tratan de explicar y teorizar sobre el porqué y el cómo del barrio bajo, lo consideran fuera de lo específicamente urbano, del cambio y el dinamismo del proceso de urbanización. El barrio aparece «sufriendo» o «perdiendo integridad frente a la renovación urbana», al cosmopolitismo y al «desbande de su población»; en una situación de «aislamiento» (similar a las regiones rurales, dirá Gans), de «desuso», de «olvido», que llegan a ser categorías definitorias de por sí del slum. Y el sujeto o agente de este olvido, de este desuso, de este desprecio y de esta marginación sería... la ciudad... El barrio es, en última instancia, un «problema» y una patología para la ciudad.

En el fondo, entonces, nos encontramos con la relación de oposición entre el slum y la ciudad, como materialización de la oposición entre el barrio bajo y la «sociedad mayor», y con el principal lazo de unión entre los dos extremos, corporizados en la idea de la supuesta y obligada adaptabilidad de lo patológico, lo originariamente rural, lo extranjero, lo desusado, lo indesable, lo marginal, lo no urbano.

Como polos ideales y estereotípicos de la calidad comunitaria de la vida social, tanto la antropología cuanto la sociología funcionalistas y mecanicistas han hecho suyas las categorías de integración y caos. En la gama abierta por esta relación se hacía posible la ubicación de las distintas realidades sociales estudiadas. Por eso Manuel Castells la denominó «sociología de la integración», más allá de su abocamiento específico a la problemática urbana[11].

De los estudiosos vistos acá, algunos situaban al barrio bajo como paradigma de la integración social y otros como ejemplo de lo caótico, concebido como típicamente urbano y opuesto al ideal de comunidad de prosapia rural-aldeana. El barrio bajo aparece como el problema urbano porque en él se corporiza el lado negativo del modo de vida urbano, para algunos, y lo propiamente urbano para otros. Y esta idea de caos incluye consecuentemente la de descontrol social, entendido como desorden, desvío, dispersión, anarquía, patología, ano-

11 «Un examen de los principales trabajos de la Escuela de Chicago demuestra que su tema central no es tanto «todo lo que sucede en la ciudad», como los procesos de desorganización social e inadaptación individual, la persistencia de ciertas subculturas autóctonas, desviantes o no, y sus resistencias a la integración» (Castells 1983, 21).

mia, residuo y marginalidad, elementos que se consideran lacras irremediables e inherentes al proceso de crecimiento urbano, que sirven para cualificar al slum como «última parada hacia abajo» en la escala social. Incluso aquellos que se oponen a esta estereotipación negativa del barrio bajo reconocen el descontrol –nominado como «no participación»– por parte de las instituciones y centros barriales, manejados por la clase media con criterios de clase media.

Si lo caótico de la oposición cae más dentro de la teoría del modo de vida urbano, el perfil integrativo es el que construye en forma específica la teoría del slum de la socio-antropología urbana norteamericana y es el que deja rondar nuevamente el fantasma de la idílica sociedad folk. Aunque ninguno de estos autores identifique totalmente integración con homogeneidad ni totalidad dentro del barrio y precisamente adviertan que la integración no es nunca completa, lo cierto es que el barrio bajo aparece conceptuado en forma global como configurador de una realidad específica no radicalmente contradictoria y poseedora de una lógica esencial y ahistórica.

Quiere decir que no sólo se refuta la idea del slum como recipiente del caos, sino que se resalta su esencia constructora de un orden y una integración particulares. Wirth, para el barrio gueto, lo llama «orden social específico» y lo describe en términos de «código», «especializaciones», y «cultura». William F. Whyte habla de «fusión organizada» y «fuerte integración», tanta que llega a parodiar al antropólogo colonialista en sus consejos para mantener el orden social dentro de la comunidad por medio de la instrumentalización del sistema de liderazgo. Y Gerald Suttles describe el orden moral específicamente barrial asociándolo a la función integradora de la barrita juvenil y del provincialismo locativista, ambos concebidos como garantías de unidad e integración dentro del barrio bajo.

Entre mecanismos de integración quedan ponderados el carácter adaptativo de la subcultura propia del slum y el sentido adaptativo que se le atribuye a la formación de la pandilla juvenil dentro de él. Se termina concibiendo al barrio mismo como un recurso adaptativo, dentro del cual accionan otros mecanismos de integración interna, como el sistema de liderazgo, el manejo de información confidencial y el papel que cumple el estereotipo cognitivo para facilitar la pautación de conductas, sobre todo en el orden de la diferenciación étnica. Tanto se pone el acento teórico en la función integradora de los grupos dentro del barrio que se llega a afirmar que la escuela no alcanza para modificar la existencia misma de la pandilla –que sería el auténtico eje del barrio–, en contraposición con el eje central de la vida barrial de «unidad vecinal». Finalmente, es evidente que el grado máximo de integración adaptativa se concentra –para estos autores– en el concepto de cultura o, más precisamente, en el desarrollo de la supuesta subcultura barrial.

La unidad integrada del barrio y de los grupos que lo componen no es, empero, estable, sino que se materializa en forma expresa en situaciones de conflicto. Ninguno de estos autores evalúa las situaciones de conflicto en términos de lucha de clases estructural. Más bien incluyen este tipo de enfrentamientos dentro de la teoría del slum misma, tal como ellos describen que hace la opinión pública, de manera que las protestas de las «clases bajas» quedan subsumidas como partes del cuadro «patológico» del slum, que engloba dentro del caos no integrado (o como conductas desviadas y no controladas) a «las huelgas, los locos, los delincuentes, los solitarios, los enfermos, los adolescentes».

La teoría del slum asigna como causas inevitables o cuasi naturales del desarrollo social urbano a la pobreza segregada en los barrios. Este es uno de los papeles que cumple el concepto de cultura y se fundamenta en los argumentos que atribuyen a esta el papel de generadora de condiciones sociales determinadas o definen situaciones sociales determinadas –sobre todo la pobreza urbana y la delincuencia juvenil– como autogeneradas. Aquí se nos patentiza el abono de la ideología y los prejuicios urbanos de tipo segregacionista y, al mismo tiempo, el valor que la cultura barrial puede adquirir para refutar el etnocentrismo, el sociocentrismo y los reduccionismos ecologistas o estadísticos, flancos ambos cimentados en la década del veinte y consolidados al promediar el siglo.

El punto más criticado ha sido el de no considerar a las formas y contenidos de la ciudad y el espacio urbano como una variable dependiente de la estructura socioeconómica, en particular del sistema capitalista. No vieron lo que más a mano tenían y que condicionaba principalmente sus propios supuestos, de la misma manera que la antropología clásica obvió el condicionamiento profundo de la situación colonial con respecto a su propia producción. Y el aporte más destacable de estos autores ha sido sentar las bases de un conocimiento teórico y práctico sobre las realidades barriales, tomando a la ciudad misma como un laboratorio social, como un heterogéneo mundo de identidades y significados derivados del condicionamiento específico espacial-urbano.

En el siguiente capítulo de Bárbara Galarza se reseñan –además de la escuela de Manchester– los autores principales que aportan a una problematización de los mismos postulados desde los que partió el modelo chicaguense de concebir lo urbano, como paradojal laboratorio social, sobre la base del trabajo etnográfico de lo urbano.

LAS ETNOGRAFÍAS FUNDACIONALES DEL URBANISMO Y LA ESCUELA DE CHICAGO

BÁRBARA GALARZA[1]

Este capítulo expone un conjunto de etnografías del urbanismo, correspondiente a la principal escuela de etnografía urbana de la teoría social del siglo XX. Sintetizando parte de sus temas y escenarios, identificaremos algunos de los componentes más notorios de las etnografías producidas por la Escuela de Chicago. Mencionaremos investigaciones en las que las etnografías del urbanismo se ocuparon de los *aldeanos urbanos*, el *slum* ítalo-americano, el *provincialismo* y la *sociedad de las esquinas*. El interés que comparten es la curiosidad por el desajuste de los recién llegados a la ciudad, así como por la persistencia de tales desajustes en generaciones sucesivas de migrantes. El derrotero con que las abordaremos propone dos niveles de ilustración. El primero es temático y avanza desde los tópicos de la desorganización social a los de la adaptación social. El segundo es metodológico y va desde las interpretaciones dicotómicas a las relacionales. La proliferación de etnografías en esta escuela es sustancial. Por este motivo, y para no desbordar el propósito de centrarnos en ciertos ejes, abordaremos en profundidad la que consideramos su ejemplo paradigmático: "El *hobo*" de Nels Anderson.

LA CIUDAD, LA UNIVERSIDAD Y EL DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGÍA DE CHICAGO

Luego de finalizada su Guerra Civil en 1865, la ciudad de Chicago había vivido, junto a muchas otras ciudades de EEUU, una gran fase de expansión del

1 Docente investigadora de la Universidad del Centro de la Provincia de Buenos Aires. Doctora en Antropología Social, Universidad de Buenos Aires; Master Sociologie Spécialité Solidarités en milieu rural et urbain, Université de Franche-Comté (Francia); Licenciada en Antropología Social, UNICEN.

capitalismo industrial. Ello significó un vertiginoso crecimiento poblacional que impactó en su infraestructura productiva. Las migraciones de ultramar y las del campo a la ciudad dentro del mismo territorio estadounidense impulsaron la construcción y la ampliación de las redes de transporte y comunicación, acrecentando la planta urbana nacional.

En medio de este contexto de crecimiento, la ciudad de Chicago sufrió un incendio durante tres días consecutivos en 1871, el cual destruyó 6 kilómetros cuadrados, mató a 300 personas y dejó a 100.000 residentes (de sus 300.000) sin hogar. Este episodio es conocido como «El gran incendio de Chicago», una de las mayores catástrofes en EEUU en el siglo XIX. A pesar de las enormes pérdidas, la reconstrucción emprendida permitió a la ciudad practicar estrategias de planificación urbana que la convirtieron en una de las más pujantes urbes norteamericanas del siglo XX.

Esta pujanza urbana chicaguense se manifestó, entre otras cosas, en la aparición de una Universidad asentada en su territorio. La fundación de la Universidad de Chicago tuvo lugar en 1890 gracias al apoyo económico de John D. Rockefeller a un colegio originalmente bautista. Su Departamento de Sociología fue el primero en los EEUU y fue dirigido inicialmente por el alemán Albion Small, quien junto a George Herbert Mead y William I. Thomas son considerados sus fundadores. Publicó la primera revista de sociología del mundo –el *American Journal of Sociology*–, aun anterior al *Année Sociologique* de Émile Durkheim en Francia. Podría considerarse a esta generación como la de los pioneros de la Escuela de Sociología de Chicago: un grupo conformado por migrantes e hijos de migrantes alemanes que aportaron la influencia de las perspectivas teóricas de ese país, en un momento en que las fronteras disciplinares de la sociología y la filosofía se encontraban aún en construcción[2].

Esa tradición de pensamiento se prolongaría hasta la segunda generación, conocida como la Escuela de Ecología Urbana. Su principal figura intelectual fue Robert Park, un periodista intrépido y curioso que luego de trabajar unos años en el *Minneapolis Journal* se inscribió en la Universidad de Harvard para estudiar filosofía. De allí partiría rumbo a Alemania a realizar un doctorado en la Universidad de Heidelberg, graduándose con una tesis que abordaba la relación entre comportamiento colectivo y opinión pública[3]. Las conferencias de

2 Recordemos que *Las reglas del método sociológico* de Durkheim es de 1895 y que *Sociología y Filosofía*, otro de los textos en los que explicita la necesidad de construir campos diferenciados para cada una de estas disciplinas, fue justamente escrito en 1898 y publicado póstumamente en 1924.

3 En 1904 defendió, en el departamento de Filosofía de la Universidad de Heidelberg, su tesis "Masse und Publikum". Su traducción al inglés ocurrió recién en 1972. A la luz de los de-

Georg Simmel que Park escuchara en Berlín ejercieron una enorme influencia sobre la sociología urbana que desarrollaría a su regreso en EEUU. Veamos un poco qué decía por entonces este pensador social de la influencia anímica que ejercía el contexto urbano sobre la personalidad a comienzos de siglo XX.

LA METRÓPOLIS Y LA VIDA MENTAL

Simmel escribió en 1903 un ensayo titulado "La metrópolis y vida mental"[4] sobre la sociabilidad que conduce a la alienación en la vida urbana metropolitana moderna. Allí expone una potente tesis que probablemente haya cautivado a Park y lo haya convencido de proyectarla a sus análisis de la ciudad. El fenómeno que aborda Simmel es sumamente cotidiano. Tanto es así que suele naturalizarse en la experiencia urbana contemporánea como una actitud psicológica.

Su estudio de los urbícolas metropolitanos articula una aproximación objetiva con otra subjetiva de la vida "interna" y "externa" en las ciudades. Esto lo hace parecer, en un primer momento, interesado por los aspectos psicológicos de la personalidad moderna, particularmente, por los hombres indolentes que parecen amontonarse en ellas. La pregunta que se hace Simmel es "cómo la personalidad se acomoda y se ajusta a las exigencias de la vida social" (Simmel 2005 [1903]: 1).

Su respuesta es que el tipo de individualidad propio de las metrópolis tiene bases sociológicas que se definen en torno de la intensificación del estímulo nervioso, que resulta del rápido e ininterrumpido intercambio de impresiones externas e internas (Simmel 2005 [1903]: 1). Un sencillo ejemplo de la vida cotidiana nos permite entender mejor este postulado. Cuántas veces hemos oído decir que el campo "calma la mente" y que en la ciudad "uno no para", que tiene que estar "todo el tiempo mirando para todos lados", pues pasan tantas cosas que hay que andar "bien despierto". La importancia que le daría Simmel a este tipo de expresiones es sustancial pues indican que el hombre adapta sus pautas culturales al medio rural y al urbano y que, al hacerlo, su comportamiento en cada uno genera efectos nerviosos que vuelven habituales cierto tipo de predisposiciones psicológicas al entorno inmediato. Así lo describe:

---

sarrollos teóricos posteriores de su ecología urbana, probablemente el propio Park no tuviera mucho interés en continuar la línea de indagación de los procesos comunicativos que allí se plantea.

4 Utilizamos la traducción al español publicada en línea en la revista *Bifurcaciones* nº 4. Disponible en: http://www.bifurcaciones.cl/004/bifurcaciones_004_reserva.pdf.

"Con el cruce de cada calle, con el ritmo y diversidad de las esferas económicas, ocupacional y social, la ciudad logra un profundo contraste con la vida aldeana y rural, por lo que se refiere a los estímulos sensoriales de la vida síquica. La metrópoli requiere del hombre -en cuanto criatura que discierne- una cantidad de conciencia diferente de la que extrae la vida rural." (Simmel 2005 [1903]: 2).

Con estas predisposiciones se genera un tipo de personalidad moderna, capitalista, ensimismada e indiferente que es resultado cultural de la intensificación de los estímulos externos sobre el sistema nervioso del individuo. La sobre-estimulación de la conciencia, causada por la sucesión de impresiones nuevas y aceleradas con que el hombre moderno incesantemente se encuentra, produce la propagación de la precisión y su control. La difusión universal de los relojes de pulsera y de los relojes en las plazas de las ciudades forman parte de esta cultura material que tiende a la precisión. De esta manera,

"el tipo metropolitano de hombre -el cual, claro está, existe en mil y una variantes diferentes de individuo-desarrolla una especie de órgano protector que lo protege contra aquellas corrientes y discrepancias de su medio que amenazan con desubicarlo; en vez de actuar con el corazón, lo hace con el entendimiento" (Simmel 2005 [1903]: 2).

La aproximación comprensiva simmeliana asume tanto una perspectiva psicológica como económica y cultural de la vida espiritual metropolitana[5]. El individuo responde a la complejidad de la vida urbana educando su intelecto y sus reacciones a los estímulos. El desarrollo de tal raciocinio le permite ejercitar el dominio y la expansión de la economía monetaria, pues de acuerdo con Simmel "la persona intelectualmente sofisticada es indiferente a toda forma genuina de individualidad (...) la individualidad de los fenómenos no es conmensurable con el principio pecuniario" (Simmel 2005 [1903]: 2). El silenciamiento de los estímulos permite a la subjetividad metropolitana cierta objetividad en el trato con las otras personas y las cosas. Por eso, "la metrópoli siempre ha sido la sede de la economía monetaria" (Simmel 2005 [1903]: 2) y "nadie puede decir si la mentalidad intelectualizante promovió a la economía monetaria o si, por el contrario, fue esta última la que determinó la mentalidad intelectualizante" (Simmel 2005 [1903]: 3).

CIUDAD Y PERSONALIDAD

La intensificación de la estimulación nerviosa produce ese tipo de personalidad indiferente que los pueblerinos tanto admiran y detestan de sus compa-

5 Espiritual aquí no quiere decir "religiosa" en un sentido restringido sino en un sentido cognitivo "estado de conciencia".

triotas metropolitanos. Como bien sintetiza Hannerz, este tipo de hombre "se convierte en un sofisticado, (que) reacciona con su cabeza más que con su corazón, se hastía (y) es indiferente a toda individualidad genuina" (Hannerz 1986: 78). Para Simmel, urbanismo y capitalismo son casi la misma cosa. La disposición indolente y hastiada metropolitana –que Simmel llama en su ensayo "actitud *blasée*"- es el efecto del uso del dinero sobre la mente humana y el orden social, pues "esta disposición es el fiel reflejo de una economía monetaria completamente internizada" (Simmel 2005 [1903]: 4). En sus propias palabras:

> "Esta actitud resulta, en primer término, de los estímulos a los nervios tan rápidamente cambiantes y tan densamente contrastantes. De lo anterior también parece surgir el florecimiento de lo intelectual en la metrópoli. Es por esto que la gente estúpida que no está viva intelectualmente no es precisamente *blasée*" (Simmel 2005 [1903]: 4).

Resultaría sencillo ver destellos de desprecio por lo rural y pueblerino en esta afirmación. Sin embargo, es preciso considerarla a la luz del desarrollo histórico particular en que cada ciudad y personalidad existe:

> "De la misma manera que en los tiempos feudales el hombre libre era el que se encontraba bajo la jurisdicción legal general a un país; esto es, bajo la ley de una órbita social más amplia, mientras que el siervo era aquel cuyos derechos se derivaban del estrecho círculo de la asociación feudal y era excluido de la órbita más amplia. Así también el hombre metropolitano es "libre" en un sentido espiritualizado y refinado, en contraste con la mezquindad y los prejuicios que atan al hombre del pueblo chico" (Simmel 2005 [1903]: 7).

Volviendo a nuestro interés en las influencias alemanas recibidas por Park a la hora de desarrollar sus principios de la Ecología Urbana, observamos los siguientes puntos clave respecto a la concepción simmeliana del orden social:

1) El orden social es introyectado.
2) En el medio urbano metropolitano, el distanciamiento social es una condición anímica más que una dimensión física.
3) Cierta predisposición insensible al entorno es necesaria para desarrollar el intelecto y conquistar la libertad que la modernidad promete.
4) El papel jugado por la ciudad en la historia es intelectualizante y emancipador, aunque también indolente, lo que conduce a cierto nivel de indiferencia con el entorno.

LOS PIONEROS DE CHICAGO

Se señaló que la generación considerada pionera de la Escuela de Sociología de Chicago fue un grupo conformado por migrantes e hijos de migrantes alema-

nes que aportaron la influencia de las perspectivas teóricas de ese país, en un momento en que las fronteras disciplinares de la sociología y la filosofía se encontraban aún en construcción. George Herber Mead, por su parte, oriundo de Massachusetts, fue un pilar fundamental en tanto es considerado el padre del interaccionismo simbólico gracias a su obra *Mind, self and society* (1934). Entre quienes décadas más adelante seguirían este camino abierto en la formulación del interaccionismo simbólico están Herbert Blumer y Erving Goffman, con su enfoque dramatúrgico de la interacción social. Por su parte, Thomas es el autor, junto al sociólogo polaco Florian Znaniecki, del clásico *El campesino polaco en Europa y América* (1918-1920), un monumental estudio de cinco volúmenes sobre la migración, que constituyó un hito en la sociología norteamericana y que inauguró la aproximación biográfica como una técnica para ingresar a la dimensión cultural y un modo de entender la etnicidad (en este caso polaca) que dio lugar a novedosos modos de explicar las consecuencias de la migración. La desorganización social, la aculturación y la marginación aparecen incipientemente en este colosal estudio. Su investigación contribuyó a desarmar el estereotipo del polaco por naturaleza (por raza, se diría en el siglo XIX) y explicar su desajuste o desadaptación a partir de procesos sociales. Es, a su vez, responsable del concepto de «definición de la situación», popularmente conocido como el teorema de Thomas, que constituye todo un principio metodológico y ontológico en el marco del interaccionismo simbólico: establece que si las personas definen las situaciones como reales, éstas son reales en sus consecuencias. Este principio fue proyectado luego en los estudios etnometodológicos y en propuestas de intervención sociológica.

Parte de la Escuela de Chicago pionera se caracterizó por realizar investigaciones ancladas biográficamente. Muchos de los discípulos de Park realizaron investigaciones en entornos cercanos a sus vidas personales, como Nels Anderson y su estudio de los hombres sin techo, experiencia vivida por él mismo antes de comenzar a investigarla.

Los trabajos de campo fuertemente biográficos caracterizaron también a la segunda generación de investigadores de Chicago. En su análisis del tipo de etnografía practicada por esta Escuela, Mary Jo Deegan sostiene que las experiencias de campo vividas de manera tan estrecha y personal al combinarse con el marco teórico de la ecología urbana creó la singular impronta chicaguense. Esta se caracterizaría por ser un

> "tapiz de patrones que retienen el estilo y los intereses individuales de cada sociólogo al mismo tiempo que los prefacios e introducciones (realizadas por Park y Burgess) proveen explícitamente el propósito requerido para situar cada investigación en un marco conceptual mayor continuamente en expansión" (Deegan, 2001: 13).

PARADIGMAS EN PUGNA Y OPOSICIÓN PRINCIPAL

Junto a la influencia ejercida por Simmel, el interaccionismo simbólico en lo teórico y el pragmatismo en lo filosófico constituyeron los cimientos desde los que se erigió el enfoque chicaguense. Algunos autores señalan que Chicago y Simmel han compartido un destino parecido, quedando un poco a la sombra de otros paradigmas sociológicos y centros académicos. En el caso de Chicago, ese otro paradigma con el que se disputaba un lugar dentro de la sociología sería el estructural-funcionalismo y la macrosociología parsoniana. Los centros académicos con los que competía eran la Universidad de Harvard (Massachusetts) y la Universidad de Columbia (Nueva York).

En el modo en que los teóricos de la Escuela de Chicago construyeron la especificidad de lo urbano como objeto de estudio es posible rastrear la influencia de la sociología clásica y las distinciones que diversos autores le atribuyeron a las categorías «sociedad tradicional» y «sociedad moderna», sintetizada en la oposición comunidad/sociedad. El dilema que recorre sus construcciones teóricas gira en torno a cómo se reconstruye la vida comunitaria en la ciudad capitalista industrial. Lo sintetizamos en el siguiente cuadro:

***Figura** 1. Distinción comunidad – sociedad y su incidencia categorial en la planificación y la antropologia urbanas.*

Pensadores que se ocuparon de definir la distinción sociedad/ comunidad	Weber	Sociedad ↓ Prevalece la acción racional con arreglo a fines ↓ Impersonalidad Especialización Control formal burocrático	Comunidad ↓ Prevalece la acción social recíprocamente referida sobre la base del sentimiento (con arreglo a afectos o a la tradición) ↓ Personalización de las relaciones sociales Control informal Escasa especialización productiva
	Simmel	Alejamiento físico ↓ Desarrollo intelectual Vida mental metropolitana	Proximidad física ↓ Impulsos Primitividad Vida mental pueblerina

	Durkheim	Solidaridad orgánica	Solidaridad mecánica
	Tonnies	Moderna	Tradicional
	Spencer	Diversificada, plural, individualista	Monolítica, estática, represiva
Categoría del planeamiento urbano para pensar la ciudad durante el siglo XX	UNIDAD VECINAL (Clarence Perry, »20): Comunidad limitada por vías de tránsito principales (avenidas) con la escuela como foco y una oferta de servicios de recreación y compras.		
Categoría de la antropología para pensar cultura urbana	Sociedad *folk* (Robert Redfield, »30) Tipo ideal de la sociedad primitiva concebida como aislada, autosuficiente, homogénea, de rango pequeño, donde prevalecen las relaciones primarias. La unidad de observación con que se construyó este modelo fueron aldeas rurales mexicanas presuntamente «precapitalistas».		

EL PERÍODO DE ESPLENDOR 1920-1940: LA ECOLOGÍA URBANA

En términos históricos, podría decirse que este período coincidió con los años que van desde la Primera Guerra Mundial hasta finales de la década de la Gran Depresión (1914-1940). Las décadas de mayor productividad son las de los años veinte y treinta, entrando en cierto declive a partir de 1940. Los principales referentes en el área de los estudios sociológicos cualitativos de este período son Park, Ernest Burgess, Roderick D. McKenzie, Everett Hughes, Anderson, Frederic Thrasher y Louis Wirth. Burgess fue una figura muy importante en este período, aunque algo eclipsado por la imagen de Park. Juntos publicaron en 1921 el manual de sociología *Introduction to the science of Sociology*, con el que se educaron más de una generación de sociólogos en Chicago y otras universidades. Si el trabajo teórico de sistematización estaba a cargo de Burgess, el de dirigir trabajos de campo con una impronta fuertemente etnográfica era comandada por el periodista devenido investigador. A continuación, se puntean las etnografías más salientes cuyos prefacios fueron realizados por Park:

Figura 2. Selección de etnografías chicaguenses

1923 *The Hobo*, de Nels Anderson
1927 *The Gang*, de Frederick M. Thrasher (rev. 1936)
1928 *The Ghetto*, de Louis Wirth
1928 *The Strike*, de Ernest T. Hiller

1929 *The Gold Coast and the Slum*, de Harvey Warren Zorbaugh
1929 *The Saleslady*, de Frances R. Donovan
1932 *The Pilgrims of Russian Town*, de Pauline V. Young
1934 *The Shadow of the Plantation*, de Charles S. Johnson
1935 *Negro Politicians*, de Harold F. Gosnell
1937 *The Marginal Man*, de Everett V. Stonequist

Observando los años de publicación y los títulos de esta sucinta lista -de la que se han omitido algunos títulos- sobresale la prolífica diversidad temática abordada por el Departamento de Chicago. Quienes más aprovecharon las exploraciones de este momento de esplendor se encuentran justamente al final de esta etapa. No dudamos en afirmar que el mayor tesoro de este esplendor se consolidó en los principios metodológicos de sus investigaciones cualitativas. La autoobservación fue un elemento clave de sus etnografías urbanas. La practicaban "de hecho", aunque sin las herramientas conceptuales actuales. Leon Anderson sostiene que esta predisposición metodológica proviene de la tendencia a practicar un tipo de autoetnografía fuertemente enraizada en el interaccionismo simbólico (Anderson 2006)[6]. Aun entre aquellos etnógrafos cuya biografía no se vinculaba directamente con su objeto de estudio, como por ejemplo el caso del muy bien educado William Foote Whyte incursionando en las pandillas de las esquinas de los barrios bajos de Cornerville. Para Whyte la reflexividad fue un ejercicio tan sistemático que configuró profundamente su objeto de indagación. Como las instancias en que se ejercita la autoobservación pueden esfumarse, si no son adecuadamente registradas, en "La sociedad de las esquinas", y a lo largo de aproximadamente cuarenta emocionantes y amables páginas, Whyte aglutina una gran cantidad de informaciones tanto propias como de los actores de la esquina. Suma a esto diversas impresiones e ideas profundas producidas *a posteriori* de eventos empíricos. Este ejercicio de autoetnografía le permite discernir con claridad tanto la distancia social que separa a su "mundo cultural" del de la esquina como también cuán nutritiva y fundamental es a la investigación el diálogo entre ambos mundos. A continuación, reproducimos dos fragmentos del texto de Whyte que posee ese carácter autoobservante del que hablábamos más arriba:

6 Es crucial distinguir técnica y juego al hablar de autoobservación. El mismo Anderson diferencia entre una "autoetnografía evocadora o emocional" heredera de las propuestas posmodernas y postestructuralistas, de una propuesta metodológica enraizada en el interaccionismo simbólico tradicional. Denomina a esta última "autoetnografía analítica", para distinguirla de aquella.

"Provengo de una familia de clase media superior muy consistente. Uno de mis abuelos fue médico; el otro, superintendente de escuelas. Mi padre fue profesor de colegio. Por lo tanto, mi educación está muy distanciada de la vida que he descrito en Cornerville" (Whyte, 1943: 339).

"En cierto modo, mi estudio se inició la noche del 4 de febrero de 1937, cuando la trabajadora social me llamó para que conociera a Doc[7]. (...) Entonces inicié una explicación prolongada, que omití en mis notas, infortunadamente. Según recuerdo, dije que en mis estudios en el colegio había estado interesado en los distritos congestionados de las ciudades, pero me sentía muy remoto en ellos. Esperaba estudiar los problemas de un distrito así. Sentía que podía hacer muy poco como extraño. Podría obtener la comprensión que necesitaba, solamente si podría llegar a conocer a la gente y saber sus problemas de primera mano. Doc me escuchó sin ningún cambio de expresión (...). Cuando terminé, inquirió: "¿Quiere ver la vida de sociedad o la vida baja?" (Whyte, 1943: 350).

A la luz del título que adquirió finalmente la etnografía de Whyte, podemos sospechar cuán hondo caló en su enfoque la reflexividad ocasionada por esta pregunta tan epistemológica y metodológicamente pertinente.

A modo de ejemplo paradigmático de las etnografías de la época de esplendor de la ecología urbana, reseñaremos ahora *The Hobo* de Nels Anderson, un estudio realizado viente años antes que el de Whyte.

EL HOBO: ETNOGRAFÍA Y SOCIOLOGÍA DEL HOMBRE SIN TECHO

Every great city has its bohemias and its hobohemias
[Park, 1929a: ix][8]

The hobo de Nels Anderson fue publicado en 1923 y reeditado en 1975. Se trata de una etnografía de alrededor de trescientas páginas elaborada a partir de sesenta historias de vida, entrevistas y la propia experiencia personal de Anderson como *hobo* durante más de un año. Un *hobo* es un vagabundo con o sin empleo temporario, que se caracteriza por sus hábitos nómades. El propio Anderson fue un trabajador itinerante que vagó entre minas y aserraderos antes de embarcarse en la tarea de estudiar la *hobohemia*, incentivado por su director, Robert Park. Como perspicazmente señala Ulf Hannerz, el hecho de haber pasado por la misma experiencia que se disponía a estudiar, era "para

7 Doc se convertiría luego en el informante clave de Whyte en Cornerville.

8 Esta frase que se traduce como "Cada ciudad tiene sus bohemios y sus hobohemios (vagabundos-bohemios)" pertenece a la introducción realizada por Park a la etnografía de Harvey Warren Zorbaugh *The Gold Coast and the Slum* (1929).

Anderson como sociólogo (...) observación participante; para Anderson como hobo, el estudio era una manera de *salir adelante*. (Su) campo de investigación eran las propias calles, callejones y cantinas donde había vendido periódicos de niño" (Hannerz 1980: 44). La *hobohemia* no es otra cosa que el espacio de circulación del *hobo*: una zona de transición, en términos de ecología urbana, caracterizada por los alquileres y las pensiones baratas, el vagabundeo y una particular subcultura.

De acuerdo con estimaciones censales, en la época de este estudio había alrededor de 400.000 hombres sin hogar (*homeless*) que pasaban por Chicago anualmente. Si bien esta cifra variaba por motivos estacionales y del mercado de trabajo, en todo momento en la ciudad habitaban entre 30.000 y 75.000 de estas personas. Muchos de ellos pasaban el invierno en Chicago y luego continuaban viajando hacia el oeste en busca de empleo, regresando unos meses más tarde. Tal itinerancia tenía, en ciertos casos, un patrón y en otros, no. Las oficinas de empleo organizaban e intentaban controlar la circulación de los *hobos* en la región constituida por la ciudad de Chicago y el oeste. Una serie de restaurantes y pensiones baratas les permitían comer y pasar la noche. En la ciudad, estos hombres tenían poca plata y mucho tiempo libre.

El estudio descubre que los *homeless* de Chicago no eran un grupo homogéneo. En su interior, convivía una diversidad reconocida por los propios hombres que eran considerados externamente *vagabundos*. De manera semejante a como los esquimales clasifican minuciosamente los tipos de nieve, los *hobos* desarrollaron un rico *slang*[9] con el que clasificaban a las diferentes personas de su entorno. En las buenas etnografías, son las propias categorías nativas de los actores las que el etnógrafo usa para describir sus prácticas cotidianas dando así sustento empírico a su interpretación.

El universo social de la región que describe Anderson, en términos chicaguenses, se caracteriza por la variedad de tipos de *hobos* y vagabundos que en él pueden encontrarse. La lista tipológica es diversa. Los tipos más importantes son: los trabajadores temporales con itinerario migratorio estacional; los *hobos* propiamente dichos, en tanto trabajadores con un itinerario migratorio más impredecible; los *tramp*, que subsisten en la mendicidad, pidiendo y, en ocasiones, robando; y la llamada *home guard* (guardia local), un grupo constituido de trabajadores no calificados que no migraban, y que estaban mucho más establecidos en la ciudad. Este grupo tomaba los trabajos mal pagos que el *hobo*

9 Jerga o argot, constituida de palabras o frases consideradas muy informales, frecuentemente utilizadas en el lenguaje oral, de uso restringido a un contexto o grupo particular de personas.

evitaba tomar. En el escalón más bajo, aparecen los *bum*, el tipo más holgazán de *vagabundo*, que no trabajaba, no migraba ni se desplazaba. Entre los tipos secundarios de *homeless* menciona, entre otros, a los *mission stiffs* (literalmente: rígidos de la misión), quienes aceptan convertirse a algún tipo de religión a cambio de techo y comida; a los *jungle buzzards* (literalmente: buitres de la selva) que vivían de pedir limosna en la ciudad (*jungle*) y que comían lo que sobraba de los cacharros que limpiaban; los *jack roller*, vagabundos que robaban a otros vagabundos dormidos o ebrios; y las *gun moll (gun:* "arma/delincuente" y *moll:* "novia" o "prostituta". Literalmente: "amante de delincuente"*)*, una chica sin hogar que era la novia de un matón o que trabajaba como prostituta para un hombre dedicado a negocios ilegales y peligrosos.

El estudio también describe la conexión de los *hobos* con dos tipos de asociaciones creadas para asistirlos. Por un lado, estaban las instituciones de caridad creadas para "ayudar" al *hobo* a tener techo, comida y educación, creando "colegios" especialmente para ellos. Un ejemplo de este tipo es la Brotherhood Welfare Association. Por otro lado, había un sector de los *hobos* vinculados al Industrial Workers of the World, una asociación que buscaba concientizar al proletariado industrial fomentando la lectura de periódicos que incentivaban la participación política, como el *Hobo News* y el *Industrial Solidarity*[10].

La etnografía se divide en 4 partes: 1) *Hobohemia*, el hogar del hombre sin hogar; 2) Tipos de *hobos*; 3) El problema *Hobo* (con contenidos de salud, sexo y ciudadanía) y 4) Cómo el *hobo* enfrenta su problema (aquí se desarrollan tipos de personalidad, la vida intelectual del *hobo*, canciones y baladas y la importancia de las asociaciones políticas y sociales de ayuda). Con esta estructura, Anderson nos permite echar una mirada tanto a la dinámica de esta fuerza laboral como al sentido de bohemia y libertad con que los actores practican la itinerancia. Esta fuerza de trabajo nómade, en ocasiones proletarizada, en ocasiones lumpenproletarizada, situada, en términos económicos, en lo más bajo de la estructura social, sobrevive día a día en la jungla de cemento, como figuras típicas de la miserabilidad y la protesta social. Su mentalidad sintetiza el espíritu que motorizó la conquista del oeste en la expansión territorial del Estado-Nación norteamericano. Quizás parte del romanticismo con que la etnografía retrata al *homeless* quedó mejor explicada por las circunstancias históricas de su existencia, pues "el hobo es de hecho un tardío hombre de la frontera, un pionero en una época y en un lugar donde la frontera está desapareciendo" (Park, 1999 [1925]: 88).

10 Llama la atención las semejanzas entre estas instituciones y las Asociaciones de Ayuda Mutua africanas registradas en las etnografías de la urbanización de la Escuela de Manchester.

El *slang* creado en la *hobohemia* para circular por ella puede considerarse un sistema de clasificación útil e informativo para practicar una especie de nomadismo urbano en el territorio. La etnografía lúcidamente conecta la movilidad espacial de estos hombres con el desarrollo norteamericano. La descripción pormenorizada de su universo cultural nos permite comprender simultáneamente la realidad y el mito del sueño americano. La apertura analítica a algo más que el registro de las condiciones precarias de existencia parece de nuevo haber sido alentado por Park. Él mismo expresa la dualidad negativa y liberadora de este tipo en la ciudad. Su locomoción sin propósito es lo que más crítica. Y su espíritu artístico y libre lo que reivindica. Al describir al *hobo*, dice que:

> "comienza su carrera rompiendo los vínculos locales que le ligaban a su familia y a su vecindario, ha terminado rompiendo con todas las demás asociaciones. No es sólo un 'sin techo', sino un hombre sin causa y apátrida" (Park, 1999 [1925]: 87).

> "es un bohemio en las filas del trabajo colectivo. Posee un temperamento artístico. Aparte del indispensable trabajo de sus manos, la única contribución que ha hecho a (...) nuestra cultura, ha sido su poesía. Durante los períodos de obligada quietud, cuando no podía moverse, el hobo ha desahogado su habitual agitación en canciones o cantos de protesta" (Park, 1999 [1925]: 88)

Por último, en términos de técnicas etnográficas, *The hobo* fue todo un ejemplo en el mapeo (*mapping*) en el que Park guiaba a sus dirigidos. Esta técnica era crucial pues sustentaba el gran principio teórico de la ecología urbana: la existencia de "nichos" urbanos y "regiones morales" en la ciudad. De hecho, la formación de los sociólogos chicaguenses solía incluir consignas que consistían en articular datos de censos e información cualitativa recogida con esfuerzo[11]. El trazar mapas de la ciudad de Chicago y sus regiones, así como proponer interpretaciones de fenómenos urbanos, era tarea cotidiana en el "laboratorio sociológico" en que Anderson había sido formado (Deeran, 2001).[12]

---

11 Howard Becker relata que Park instaba a sus estudiantes a "ensuciarse los pantalones durante la investigación". El original en inglés dice: "go get the seat of your pants dirty in real research" (referido por Becker en McKinney 1966: 71).

12 *The hobo* fue también pionera en el uso de las fotografías. Utilizó catorce en total. Sin embargo, el soporte visual no se propagó entre los sociólogos chicaguenses. Esto resulta una verdadera pena, pues "al mirarlos desde un nuevo siglo, sus sujetos fotográficos se ven tan exóticos como los trobriandeses de Malinowski" (Ball y Smith, 2001: 308. La traducción es mía).

LA GENERACIÓN DE LOS HEREDEROS 1940-1970: DE LOS NICHOS A LAS SUBCULTURAS PROBLEMATIZADAS

El enfoque teórico de la Escuela, concebido como una «Ecología urbana», tuvo una segunda generación de investigadores que contribuyeron a desarrollar dos tendencias que podríamos esquematizar del siguiente modo: por un lado, un grupo que se dedicó a reforzar conceptual y empíricamente el modelo del tipo ideal de lo comunitario, al estilo de la sociedad *folk* en la ciudad (nos referimos a Gerald Suttles y Herbert Gans) y, por otro lado, otro grupo de autores que a partir de sus propios trabajos problematizaron el carácter de esencias autocontenidas de esas formulaciones y señalaron cómo esos comportamientos «caóticos» o «aldeanos» formaban en realidad parte de una dinámica social que requería de un enfoque relacional. En otras palabras, los espacios del gueto y del *slum* y las subculturas asociadas a ellos no aparecían en sus investigaciones tan por fuera de la «sociedad mayor» como se venía sosteniendo.

Esta generación, que desarrolla sus trabajos a partir de la década del cuarenta, es muy productiva realizando tesis de postgrado e investigaciones empíricas, sobre todo en la ciudad de Chicago, aunque también lo hicieron en otras ciudades. Si bien parten de premisas semejantes a las de la primera generación, en términos de concebir a la ciudad «como un ambiente natural» dividido en sectores funcionales, sus propias investigaciones y su trabajo de campo los condujeron a poner en cuestión inductivamente la idea de orden que estaba en el núcleo explicativo duro de la Escuela Ecológica de Chicago. En este sentido, estos trabajos problematizaron la teoría inicial de los sectores o nichos urbanos y postularon una relación mucho más estrecha entre esa «subcultura» y la sociedad hegemónica, encuadrando el holismo de sus explicaciones no sólo en la «comunidad» sino en la «sociedad» en la que esa comunidad se insertaba[13].

EL ORDEN MORAL «DISTINTO» EN EL SLUM Y LO «ALDEANO» EN EL GUETO

Gerald Suttles y Herbert Gans, dos sociólogos chicaguenses que estudiaron el barrio bajo y el gueto, presentan una postura dentro de la generación de los

13 Aquí cabe recordar que relación estrecha tampoco quiere decir profunda. Profunda podría considerarse la relación estructural y opaca a los individuos que establece la Escuela de Sociología Urbana Francesa (Lefebvre, Topalov, Castells, Lojkine) entre el sistema capitalista, el proceso de urbanización, los procesos de reproducción del capital y la ciudad moderna industrial.

herederos que podría sintetizarse como *persistencia*. Sus explicaciones de los problemas urbanos remiten a enfoques culturalistas aún influenciados por "el fantasma de la sociedad *folk*", como dice Gravano. Podríamos decir que sus trabajos focalizan en la continuidad y en la cultura concebidas como esencias, a pesar de que incorporaron ideas o descripciones que agitaron sutilmente las aguas culturalistas de las etnografías del urbanismo.

En *The urban villagers, group and class in the life of Italian-americans* (1962), Gans describió el barrio de clase trabajadora ítalo-americana del West-End de Boston. El autor concibe los barrios étnicos como aldeas rurales y distingue entre barrios étnicos de migrantes europeos, negros, latinos, etc., donde habitarían lo que él llama "aldeanos urbanos". Éstos se caracterizarían por adaptar su cultura de origen no urbana al medio urbano, en un lugar muy específico de la ciudad, el barrio bajo o *slum*. El modo de proceder de Gans consiste en concebir a «Little Italy», el barrio de migrantes italianos, tanto como una «aldea urbana», es decir, una comunidad rural cerrada, como una subcultura de clase obrera. Esta relación de los italianos del gueto con su inserción productiva en la ciudad pone ciertos límites a la configuración aldeana y cerrada con que se reificaba la complejidad de procesos sociales que tenían lugar en el gueto, que no era sólo un enclave étnico, sino también una fuente de mano de obra barata para las industrias, tanto legales como ilegales, de la ciudad.

De este modo, la etnografía de Gans discute los límites de las categorías de etnicidad y de clase social, ya que se presenta a los «aldeanos urbanos» más como italianos que se adaptan al medio urbano que como trabajadores que reproducen sus condiciones de existencia en una sociedad capitalista. Por eso, si bien este autor supera en cierta medida el determinismo espacial propio de la primera generación de la Escuela de Chicago, lo hace produciendo una exclusión no menor del mundo de lo que se propone explicar, probablemente con el propósito de presentar como legítimo el espacio del gueto. Lo que Gans excluye para conseguir esto es el *slum*, ese espacio donde parece habitar un lumpen-proletariado insalvable o "inaldealizable", es decir, imposible de volver más decente vistiéndolo teóricamente con ropajes *folk*. En otras palabras, en el contexto de la ciudad, Gans concibe positivamente al gueto como un trozo de aldea con pautas tradicionales de sociabilidad y negativamente al *slum* como una jungla sin orden.

Por su parte, en *The social order of the slum* (1971), Suttles parte criticando el enfoque culturalista y el de los sectores ecológicos y afirmando que los barrios bajos son constructores de cultura. Su investigación tiene lugar casi treinta años después del trabajo pionero de Whyte sobre la institución de la barrita de la esquina. Al igual que aquél, identifica en el *slum* distintas identidades étnicas (ita-

lianos, negros, mexicanos y portorriqueños) y les asigna a cada uno un sector y un lugar de reunión físico: la esquina. Teniendo en cuenta el juego de imágenes internas y externas que circulan del *slum*, sostiene que, si bien desde afuera el *slum* aparece como un lugar caótico, tal como afirmaba el propio Gans, en realidad se desarrolla en él un fuerte «orden moral» propio que organiza la vida social. Así, quienes habitan los barrios bajos conocen las normas de la sociedad mayor, las entienden e incluso hasta quizás las compartan. Sin embargo, dadas las condiciones de vida del *slum*, éste se adapta a una pauta cultural distinta a la urbana: la del «provincialismo», que actualiza las «viejas formas tradicionales». El orden del barrio y el de la esquina es en cierta medida un orden «decente» que «permite» vivir en el *slum* pero que puede entenderse como una especie de rémora dentro de la ciudad moderna que genera barrios segmentados. En este sentido, la pandilla o barrita es un factor integrador de esa segmentación. Concluye (desestimando sus propias críticas al culturalismo) que el *slum* es una subcultura localizada en un área acotada que ha debido adaptarse al olvido al que los ha arrojado el progreso urbano que planifica sus obras siempre en otras áreas de la ciudad. El «provincialismo» con que el barrio bajo teje sus relaciones para mantenerse «decente», a pesar de la delincuencia e inseguridad que se le achaca desde fuera, parece ser al mismo tiempo una continuidad de la comunidad tradicional homogénea, autónoma y estática, pero también una estrategia adaptativa, lo cual le otorga cierto dinamismo a esta explicación sociológica del *slum*.

LA SUBCULTURA DE LA BARRITA DE LA ESQUINA RELACIONADA Y PROBLEMATIZADA

Las investigaciones de William Foote Whyte y Eliot Liebow plantean mirar al *slum* más desde el prisma del orden que desde el caos, que era un prejuicio que las propias ciencias sociales habían generado y que la Escuela de Chicago había continuado. Su enfoque, por tanto, es relacional y su interés teórico es más propenso a entender y explicar la adaptación social que a localizar la continuidad cultural.

Como ya señalamos, Whyte publicó *Street Corner Society* en 1943. Se trató de una investigación pionera sobre las pandillas ítalo-americanas, que ha servido como modelo de cómo hacer etnografía urbana a través del tiempo por varios motivos. En primer lugar, significó una experiencia de observación participante sumamente elogiada, dado que Whyte no sólo dedicó mucho tiempo a ganar la confianza de las pandillas que estudiaba (de hecho, vivió más de un año con una familia ítalo-americana en los *slums* del North End de Boston) sino

que consiguió meterse dentro de grupos callejeros considerados realmente peligrosos. En segundo lugar, y gracias a estas técnicas de campo, Whyte adquirió fama de innovador. Registró su experiencia de campo en una autobiografía titulada *Participant Observer: An Autobiography*, donde cuenta cómo ayudaba a sus estudiados a reclamar a la municipalidad más inversiones para su barrio, lo cual él llamó «investigación acción participativa» (*participatory action research*). En tercer lugar, al seguir el derrotero de los *corner boys* en Cornerville (el nombre de fantasía con que llamó a esa parte de Boston en su etnografía), el autor muestra, a través de lo que sucede a personas reales en situaciones reales, que el *slum* está lejos de ser ese «espacio desorganizado» y «de transición» con que los sociólogos chicaguenses habían estereotipado las zonas «peligrosas» de la ciudad. En cuarto lugar, sitúa el espacio de las esquinas y de todos aquellos lugares por los que circulan los muchachos de la esquina (club, peluquería, bar) como escenarios de actividades sociales que organizan la vida cotidiana y la mantienen cohesionada. En quinto lugar, comprende este comportamiento a la luz de un proceso del que forma parte la segunda generación de migrantes que adaptan su vida a la sociedad en la que nacieron (en la que aún son señalados como italianos, y de ahí el subtítulo del trabajo «la estructura social de un *slum* italiano»). Su interpretación del fenómeno señala que lo que los chicos que arman barritas en las esquinas intentan hacer es abrirse camino en la sociedad norteamericana, algo que no pueden adquirir de sus padres italianos. En sexto lugar, Whyte nos permite entender el importante rol jugado por la barrita de la esquina en la vida de cualquiera de sus miembros, dado que participan de ella durante las tres primeras décadas de su vida y de manera profusa: «no están nunca en la casa, siempre en la esquina». Así será hasta el momento de «sentar cabeza» (casarse, conseguir un trabajo estable) o por el resto de sus vidas, como aquellos grupos de viejitos que se juntan en el club o en el bar los mismos días de la semana en las mismas mesas. En séptimo lugar, Whyte describe y explica también cómo se construye el liderazgo en la barrita a partir de un sistema de reciprocidad que se organiza alrededor del valor de la amistad entre sus miembros y de la subordinación al líder de la barrita. Respecto a los conflictos entre pandillas, el autor señala que es cierto que existen, pero eso no quiere decir que la «sociedad de la esquina» se desorganice. Por el contrario, permanece en un estado «de fusión organizada» (Whyte 1943, 272). Por último, nos brinda una imagen de lo que es la biografía barrial del gánster, al modo en que Park había descrito la vida del político como la de un vecino profesional. Podríamos decir que mientras Park construye la imagen de un prototípico político tipo norteamericano al estilo Kennedy (blanco y «normal», propio de la sociedad «amplia» hegemónica), Whyte se ocupa del revés de esa imagen: aquel jefecito –des-

cendiente de migrantes europeos, latinos o afromaericanos– de una pandilla que construye su liderazgo perfilándose como un gánster de poca monta en un sector pobre de la ciudad. Por todas estas razones, podríamos establecer que Whyte avanza mucho más que sus colegas y antecesores en desarrollar un enfoque relacional que describa y explique qué es lo que acontece en términos microsociológicos en la esquinas de los barrios pobres de EEUU.

En *La esquina de Tally: un estudio sobre los negro de la esquina* (1967), Elliot Liebow continúa la línea de estudios sobre el hombre de la esquina inaugurada por Whyte. Señala que es preciso estudiar a esta figura por fuera del espacio acotado de la esquina, es decir, teniendo en cuenta los otros roles que desarrolla, tales como, padre, esposo, trabajador, desocupado. Además, al estudiar «los negro» (como una etnia), como grupo que ocupa la esquina, Liebow no lo concibe ni a partir de sus tradiciones étnicas (como hicieron Wirth con *El gueto* o Suttles con el provincialismo del *slum*) ni a partir de considerar únicamente el origen histórico del grupo, tal como hiciera Gans al caracterizar la subcultura obrera de los ítalo-americanos como «aldeanos urbanos». Liebow desarrolla una explicación que tiene por eje la adaptación del «submundo de la esquina» a las condiciones de pobreza y el lugar en la estructura de clases a que lo destina la «sociedad mayor». Sin embargo, esto no se deduce *a priori* de un marco teórico, sino que es el resultado de la combinación analítica de una visión *emic* del propio hombre de la esquina y de su familia, la visión de la sociedad mayor (que los considera negativamente) y la visión *etic* del propio investigador que explica que en la barrita el hombre de la esquina encuentra una especie de santuario con valores propios que le permiten deshacerse momentáneamente en su contexto de aquellas exigencias de la sociedad mayor que no puede sostener económicamente, tales como un matrimonio estable, una paternidad responsable y un trabajo bien remunerado. Como se ve, Liebow es contundente respecto al lugar que le asigna a la etnicidad y a la clase social en el fenómeno de constitución y reproducción de la barrita de la esquina. Afirma que los negros, en tanto identidad étnica, no son la «causa» de un comportamiento considerado indeseable y desviado por parte de la sociedad blanca hegemónica. Lo que hace que los afroamericanos de clase baja se comporten de la misma manera a través de las generaciones, es decir, que tengan problemas con el alcohol, que no aporten dinero para mantener el hogar familiar, que terminen en la calle luego de que sus esposas los echen, que pasen prolongados períodos de desocupación, etc., no se debe tanto a que los padres negros transmitan a sus hijos rasgos culturales que propicien el alcoholismo, la poligamia, la inestabilidad conyugal o el vagabundeo, sino a que ambos están sometidos a las mismas situaciones sociales de privación y pobreza.

PUNTOS DESTACABLES DE LAS ETNOGRAFÍAS DEL URBANISMO

Como críticas, a la Escuela de Chicago se le ha señalado su constante interés por las «zonas de desorganización, transición o caos», insistiendo así en estudiar las "regiones morales" de los pobres. De este modo, privilegió la parte por sobre la totalidad y renunció de algún modo a abordar la ciudad toda como un «laboratorio». Su naturalización del espacio como variable independiente y la búsqueda de unidades de integración también resultan cuestionables. Así como en el barrio «normal» la unidad vecinal es el elemento integrador, en el barrio «bajo» lo es la pandilla o barrita. Su perspectiva de análisis del conflicto intra e interbarrial focaliza las disputas entre pandillas. Si bien este fenómeno hace visible cómo estos conflictos redefinen y reorganizan a los grupos, también podría considerarse una concepción autocontenida (equilibrada) del conflicto. El excesivo énfasis en la dimensión comunitaria del orden social impidió a estos etnógrafos identificar la dimensión estructural de sus "desórdenes".

Entre los aportes más positivos, se destacan los metodológicos. Estas etnografías del urbanismo se caracterizaron por presentar trabajos de campo intensivos, holísticos y desde dentro de las comunidades y los grupos. El culturalismo que aplicó al análisis del *slum* sirvió para impugnar las visiones evolucionistas que antes lo explicaban como rémoras arcaicas opuestas al modo de vida urbano. Su modo de investigar intenso y microsociológico permitió conocer y describir de manera inductiva cierta heterogeneidad de actores y valores (mayormente circunscripta al espacio menos favorecido de la ciudad). El desarrollo en el tiempo de su marco teórico y el ejercicio sostenido de la investigación empírica permitió a la Escuela transitar sus conceptualizaciones y explicaciones desde un enfoque sustancialista (Wirth, Redfield, Gans, Suttles) a otro más relacional (Park, Whyte, Liebow). En consecuencia, si bien la Escuela de Chicago abordó la ciudad capitalista moderna con pares dicotómicos que oponían lo patológico a lo normal, el barrio bajo a la sociedad mayor y el caos a la integración, paulatinamente problematizó tales oposiciones. En sus esfuerzos por entender las dinámicas socioculturales del gueto, del *slum* y de la barrita de la esquina, se aproximó a una visión de totalidad urbana.

No obstante, si las etnografías del urbanismo aportaron una visión claramente relacional de los problemas urbanos, difícilmente podríamos decir que prestaron atención a los procesos estructurales. En cambio, las etnografías de la urbanización hicieron de la observación de eventos y situaciones la base de un abordaje no sólo relacional, sino también procesual.

LAS ETNOGRAFÍAS FUNDACIONALES DE LA URBANIZACIÓN DE LA ESCUELA DE MANCHESTER

BÁRBARA GALARZA

Este capítulo expone un conjunto de etnografías que estudiaron el proceso de urbanización en África, entre las décadas de 1940 y 1970. En sus textos, la articulación de componentes étnicos y de clase resulta ser un tema medular. La etnicidad urbana es uno de sus principales intereses, y a lo que se dedican con más sistematicidad. Estas etnografías de la urbanización describen procesos de destribalización y tribalización urbanos experimentados por aldeanos africanos que migran a ciudades coloniales bajo el dominio del Imperio Británico. La tribalización consiste en un proceso sociocultural de categorización étnica que permite elegir compañeros adecuados en ámbitos no aldeanos poblados de extraños, como la ciudad. De este modo, la etnicidad urbana ordenaba en el Copperbelt (cinturón del cobre) el acceso a relaciones recreativas, de parentesco, políticas, etc. El ejemplo etnográfico paradigmático en que nos centraremos es el de la "La danza kalela" investigado por Clyde Mitchell.

EL INSTITUTO RHODES-LIVINGSTONE Y LA UNIVERSIDAD DE MANCHESTER

Las etnografías de la urbanización tuvieron su esplendor en el marco del Instituto Rhodes-Livingstone, fundado en 1937, con estrechas vinculaciones con la Universidad de Manchester.[1] Éste se encuentra en el actual territorio de Zambia. A partir de 1964, a raíz de la independencia de este país, pasó a llamarse Instituto de Investigación Social de la Nueva Universidad de Zambia. Las etnografías urbanas que en él se gestaron poseen un nivel de detalle microsociológico menor al de sus análogas chicaguenses. A pesar de sus descripciones sin-

1 Tanto George Wilson como Max Gluckman y Clyde Mitchell, entre otros antropólogos, fueron directores del Instituto y profesores de la Universidad de Manchester, lo cual estrechó sus lazos institucionales.

téticas, el aporte conceptual y analítico de las etnografías de la urbanización es sustancial, especialmente en el campo antropológico. Este hecho no deja de ser una paradoja a la luz de la tradición empirista de la socioantropología británica.

Estudiaron principalmente ciudades ubicadas en el África meridional y central, que crecieron como centros importantes de desarrollo minero e industrial. A raíz de su perfil productivo, estas ciudades tenían más contacto con los europeos que otras regiones africanas, por lo que se las considera urbanizaciones coloniales. Gran parte de sus habitantes había migrado desde aldeas tribales rurales muy alejadas de allí y pertenecían a diferentes etnias.

El trabajo de campo de estas etnografías fue realizado en centros mineros: Broken Hill (dedicada al zinc y al plomo) y Luanshya (surgida del cinturón de cobre en los años 20). Broken Hill fue estudiada por Godfrey Wilson, el primer director del Instituto Rhodes-Livingstone, en las décadas de 1930 y 1940, y por Bruce Kapferer en las de 1960 y 1970. Luanshya, por su parte, fue estudiada por Clyde Mitchell y Bill Epstein en la década de 1950, y por Hortense Powdermarker y por Peter Harriet-Jones en las de 1960 y 1970.

Wilson publicó sus hallazgos sobre Broken Hill en un trabajo en dos entregas titulado *Ensayo sobre la economía de la destribalización en Rodesia del Norte* (1941, 1942). El fenómeno que llamó su atención fue la gran cantidad de cambios por los que pasaban las sociedades tribales basadas en el parentesco al trasladarse a ámbitos urbanos. Un gran desequilibrio se observaba en estos grupos, sostenía, que pasaban de regirse por una económía precapitalista basada en la agricultura a otra capitalista de base industrial. Broken Hill contaba con 17.000 habitantes de los cuales una porción muy pequeña eran europeos. El patrón de asentamiento era el de una villa obrera (*company town*). Aquí, los dueños de las mineras establecían los ritmos laborales, recreativos y de acceso a la vivienda. En un principio, Broken Hill se pensó como un asentamiento transitorio, por lo que las viviendas también lo eran. Estaban preparadas para recibir a los africanos que llegaban a trabajar a la ciudad durante un tiempo acotado de tiempo. Luego se les permitió que practicaran la agricultura para que acrecentaran el magro salario de las minas y así compensar también las remesas enviadas por los trabajadores a sus aldeas. Una de las cosas que más llamó la atención de Wilson fue la importancia que daban los africanos a la ropa en la ciudad. A tal punto ésta cobraba relevancia que las otras marcas identitarias parecían desaparecer: "los africanos de Broken Hill no son ganaderos, ni cabreros, ni pescadores, ni leñadores, son gente vestida" (Wilson, 1942: 18). Sus patrones de consumo también adquirían un cierto estilo europeo en cuanto al gusto por los muebles y la comida, excepto por la cerveza africana que seguía siendo popular. Los matrimonios proliferaban en la ciudad. Muchos estaban ya en su segunda o tercera unión.

Este fue el primer y último estudio de Wilson en el Instituto, ya que poco tiempo después se retiraría. Si bien no sentó bases metodológicas consolidadas, sirvió como antecedente para un ambicioso plan de investigación de siete años que Max Gluckman propondría en 1945. El abordaje sugerido consistía en el análisis de casos, situaciones y casos ampliados.[2]

Otra de las etnografías urbanas importantes de la escuela de Manchester fue realizada por Epstein en 1958. Tuvo por título *Política en una comunidad urbana africana*. En ella se analiza una comunidad minera de Luanshya y sus conflictos sindicales, observando el papel jugado por los ancianos tribales en su resolución o propagación. Los dirigentes tribales representaban a los africanos frente a la compañía en épocas normales y de huelga. Pero esos representantes estaban demasiado de acuerdo con la posición oficial de los patrones, por lo que el sindicalismo *de subsuelo* (no liderado ni por ancianos ni por oficinistas) poco a poco se fue afirmando en las minas. El análisis de Epstein mostró que los sindicatos superaban a las tribus, las trascendían en términos de representación de intereses. A pesar del interés europeo por mantener la autoridad tribal, en las ciudades mineras ésta se desmoronaba frente a la política urbana. Las huelgas y la unión sindical borraban las diferencias tribales.

Epstein se había doctorado con un trabajo de campo realizado en el Copperbelt alentado por Max Gluckman. En un libro compilado muchos años después titulado *Ethos e identidad* (1978) vuelve a esa experiencia y a su comprensión de la etnicidad urbana, complementándola con un trabajo de campo realizado con los Tolai de Nueva Guinea. El problema antropológico al que se dedicaba era "la emergencia de grupos y categorías étnicas, las relaciones entre ellos y las fuerzas que los mantienen vigentes o llevan a su declinación" (Epstein 1978: xi-xii). Mucho más interesado en el psicoanálisis y en la carga emocional que rodea a esas categorías que sus colegas del Copperbelt, Epstein definió la identidad étnica en estrecha vinculación a la formación del *self* o ego, como un proceso tanto psicológico como social. Para él, la identidad étnica que se traslada de la aldea al contexto urbano lejos no es una práctica de conservación cultural. Se trata más de un fenómeno cognitivo que permite a los aldeanos adaptarse a las incertidumbres de un contexto poco conocido. En 1959 publicó un estudio del argot de los urbícolas africanos en el que daba cuenta de las categorías nativas con que se designaban ciertos tipos de la ciudad. Entre otros términos, se destacaban *babuyasulo*, que quería decir literalmente "llegó ayer", *muchacho de*

2 Los miembros de la Escuela de Manchester no siempre distinguen con rigurosidad entre estos términos. Para una revisión conceptual de su método (situacional-procesual) puede verse el libro compilado por Max Gluckman titulado *Closed systems and open minds: The limits of naïvety in Social Anthropology* (1964).

azúcar para referirse a un varón criado en la ciudad, *championi* para referirse a una mujer joven que se viste a la moda, y *bakapentas*, para designar a las muchachas maquilladas que merodeaban las cervecerías.

La cuestión del mantenimiento y la desaparición de lo tribal en las emergentes ciudades africanas del Copperbelt fue también abordada por Mitchell. Éste observó dos particulares hábitos que los africanos practicaban durante sus horas de recreación y ocio: la llamativa danza *kalela* y los chistes intertribales en el espacio público urbano.

LA DANZA KALELA: ETNOGRAFÍA Y ANTROPOLOGÍA DEL TRIBALISMO URBANO

> A medida que las ciudades se desarrollan con la producción industrial, el nexo pecuniario que implica la posibilidad de comprar cosas y servicios desplaza a las relaciones personales como base de las asociaciones. La individualidad bajo estas circunstancias debe reemplazarse por categorías. En el Copperbelt, *tribal* se ha convertido en una de estas categorías y es sólo en este sentido que la *kalela* es una danza *tribal*.[3]
>
> (Clyde Mitchell, 1968: 44)

The kalela dance: Aspects of social relationships among urban africans in Northern Rhodesia de Clyde Mitchell fue publicado en 1968 por el Instituto Rhodes Livingstone asociado a la Universidad de Manchester. Es un texto breve, que consta apenas de cincuenta páginas y nunca fue traducido al español. Su contenido se distribuye en capítulos que describen y explican las características más salientes de la danza *kalela*, explicando en qué consiste la práctica, cómo se constituyen los equipos de bailarines, las letras de las canciones que se cantan mientras se la baila, su origen Mbeni y su relación con el "modo de vida europeo". El problema antropológico que el autor intenta desentrañar consiste en comprender de qué manera se experimenta la unidad y la diversidad tribal en la vida urbana de estas sociedades africanas del Copperbelt. Con este propósito indaga en el uso que hacen los espectadores y protagonistas de la *kalela* de ciertas categorías tribales que se expresan en el contexto de la danza, pero también en la vida cotidiana. El autor presta también atención a los chistes intertribales, continuando líneas de indagación abiertas antes por Radcliffe-Brown. Su conclusión es que la experiencia urbana del tribalismo comparte rasgos del urbanismo que describe Wirth, con la particularidad de que tribal en esta región

3 Utilizamos como fuente la tercera edición de este texto, publicado en 1968, por el Institute for Social Research de la University of Zambia.

africana ha de considerarse una categoría eminentemente urbana[4] que unifica la heterogeneidad social propia de las ciudades.

La etnografía comienza estableciendo que "kalela es el nombre de un popular baile en el cinturón de cobre del Norte de Rodesia" y que una serie de elementos de esta práctica intrigaron al autor, quien desde entonces la ha utilizado "como un vehículo para abordar el tribalismo y otros componentes de las relaciones sociales entre africanos" (Mitchell, 1968: 1). El método seguido por Mitchell es el del análisis situacional elaborado por Max Gluckman[5]. Éste consiste en "aislar los elementos importantes en la ceremonia y luego trazarlos hacía la sociedad mayor para demostrar su significado en la ceremonia que se describe" (Mitchell, 1968: 1). De esta manera, se construye un "análisis sociológico e histórico de la estructura total" (Mitchel, 1968: 1). Podríamos preguntarnos cuáles son los elementos de la sociedad mayor y de la estructura social que se consideran importantes de ser tenidos en cuenta. Tales desafíos, propios de toda investigación que se predisponga a esclarecer las razones de la elección de su unidad de análisis, son también compartidos por el método de caso. De manera un poco vaga podría decirse que un estudio planteado de modo "situacional" aborda acontecimientos "casi naturalmente delimitados y de importancia social sintética" (Hannerz, 1986: 154). Por ello, se eligen *casos* que se considera que *sintetizan* de manera *procesual* el *orden social*.

La danza *kalela* era bailada los domingos por la tarde en un lugar público por el pueblo Bisa en Luanshya. El equipo de baile se constituía mayormente de hombres menores de treinta años, solteros, o con esposa en el área rural. Estos hombres se desempeñaban laboralmente como trabajadores no calificados (*labourers*) en el sistema industrial[6] y respondían mayormente al jefe Matipa de la tribu Bisa en el sistema político tribal (ver Fig. 1). Sin embargo, la lealtad a un jefe determinado no era un requisito excluyente para poder bailar, pues quienes no respondían a este jefe también podían participar de la danza, ignorando así "sus diferencias internas en la situación multitribal en un área urbana" (Mitchell 1968: 4).

Existían roles pautados entre los miembros del equipo, tales como: el rey, el líder, el doctor, la hermana enfermera, los bailarines y los tamborileros (*drummers*). El rey es la máxima autoridad del cuerpo de danza y el único mayor de

4 De hecho, Mitchell concluye su etnografía citando el clásico texto de Wirth sobre el urbanismo en una nota al pie.

5 Se refiere a lo expuesto por Gluckman en "Análisis de una situación social en Zululandia".

6 Mitchell encuentra sumamente significativo el hecho de que ninguno de los bailarines se emplee en un puesto profesional o de oficinista (Mitchell 1968: 5).

cuarenta años; se encarga de su administración general, siendo además su tesorero. Su atuendo se distingue del resto del equipo y no baila. El líder, por su parte, inventa los pasos de baile y la letra de las canciones. El doctor va vestido con una túnica blanca con una cruz roja y se encarga de alentar a los bailarines. La única mujer del grupo, la enfermera, va vestida de blanco y carga un espejo y pañuelos para ayudar a los bailarines a mantener su buena presencia secándoles el sudor. En el caso particular de la kalela observada por Mitchell, ésta era esposa del rey y hermana del líder. El resto de los veinte miembros del equipo se completa con bailarines y tamborileros. A continuación, se reproduce el cuadro de miembros del equipo estudiado por Mitchell con sus respectivas variables de base: rol, tribu, jefe, año de nacimiento, religión, educación, estado civil y ocupación.

Figura 1: Variables de base del equipo de danza kalela estudiado por Mitchell.

Role	Tribe	Chief	Born	Religion	Educ.	Conj.	Occupation
King	Bisa	Matipa	1910	W.T.	Nil	M	Tailor
Leader	Bisa	Matipa	1928	R.C.	St. IV	S	Office boy
Doctor	Bisa	Matipa	1925	R.C.	Nil	S	Labourer
Sister	Bisa	Matipa	1933	R.C.	Nil	M	Housewife
Dancer	Bisa	Matipa	1921	R.C.	St. I	S	Labourer
Dancer	Bisa	Matipa	1925	R.C.	Nil	G	Labourer
Dancer	Bisa	Matipa	1928	Pagan	Nil	S	Tailor
Dancer	Bisa	Matipa	1926	R.C.	St. I	S	Labourer
Dancer	Bisa	Matipa	1928	R.C.	St. II	S	Labourer
Dancer	Bisa	Matipa	1928	R.C.	Nil	S	Labourer
Dancer	Bisa	Matipa	1929	R.C.	Nil	D	Labourer
Dancer	Bisa	Matipa	1929	R.C.	St. I	S	Bar boy
Dancer	Bisa	Matipa	1929	R.C.	Lit.	G	Labourer
Dancer	Bisa	Matipa	1929	R.C.	Nil	S	Lorry boy
Dancer	Bisa	Matipa	1930	R.C.	Nil	G	Lorry boy
Dancer	Bisa	Matipa	1932	R.C.	St. III	D	Garden boy
Dancer	Bisa	Matipa	1933	Pagan	Nil	S	Labourer
Dancer	Bisa	Chiwa	1924	Pagan	St. II	S	Labourer
Dancer	Bisa	Chiwa	1924	Pagan	Nil	D	Labourer
Dancer	Bisa	Chiwa	1925	R.C.	Nil	S	Unemployed
Dancer	Bisa	Chiwa	1928	R.C.	Nil	S	Labourer
Dancer	Bisa	Chiwa	1927	Pagan	St. II	S	Tailor
Dancer	Ngoni	Mshawa	1929	Moslem	Nil	D	Tailor

W.T. = Watchtower; Lit. = Literate, i.e. no formal education but can read and write; D = Divorced; G = Married but wife still in rural area.

Fuente: Mitchell, C. (1968) *The kalela dance*. Manchester: Manchester University Press, p. 3.

El análisis de las variables de base de los miembros del equipo señala ciertas características compartidas por el equipo de danza. Mayormente, comparten un origen tribal y un elemento etario asociado a la juventud y a la soltería. De hecho, la mayoría habita en los barrios para solteros del pueblo. Incluso aquellos que están casados, experimentan en parte la soltería en el contexto urbano, pues sus esposas residen en el medio rural donde habita su tribu de origen.

También hay un pequeño número de divorciados. Mitchell señala, además, que la mayoría adscribe a la religión romana católica pero que esto puede no ser en realidad muy significativo y se asocia a la gran cantidad de misiones en la región (Mitchell 1968: 4).

El público que escuchaba las canciones y oía el baile era étnicamente heterogéneo pero africano en su totalidad. No había blancos europeos entre sus espectadores. Las letras de las canciones, según Mitchell, eran el verdadero motivo de la gran popularidad de la *kalela*, pues de manera llamativa "comentan el modo de vida de los africanos del Copperbelt" (Mitchell 1968: 5). El antropólogo registró unas catorce canciones cantadas en Bemba, "pero en Bemba del Copperbelt, que abunda en anglicismos (...) y referencias a la vida urbana de un modo u otro" (Mitchell 1968: 5). Los versos suelen transmitir insistentemente el autoelogio del equipo kalela y su *sex-appeal* para las mujeres. Reproducimos a continuación algunos de estos versos y su traducción:

Ustedes mujeres que están en el campo de baile,
Deberían irse antes de que sea demasiado tarde
Deberían irse y comer de antemano
Y deberían decirle a aquellos que se han quedado en casa
Que también deberían venir después de haber comido.
Aquellos que quieran lavar, que laven
Aquellos que quieran planchar, que planchen
Aquellos que quieran bañarse, que se bañen
Aquellos que se quieran vestir bien, que se vistan bien
Por la danza de este día.
Cinturón de cobre! El tambor[7]

En estos versos sobresale la gran importancia dada a la apariencia en el ejercicio de la danza, tanto para los espectadores como para los bailarines. La presencia esmerada se expresa en la ropa y en el arreglado sistemático que configura el rol de la enfermera que porta el espejo y el pañuelo para que los bailarines se vean bien mientras bailan. De hecho, tan bien se ven estos bailarines que alguien podría morir por ello:

La canción concluyó, madres, váyanse.
Hoy a alguien le van a pegar con un palo
Pero no nos echen la culpa a nosotros y digan:
"Muero por uds. bailarines de la kalela"[8]

7 *Fuente:* Mitchell, C. (1968) *The kalela dance*. Manchester: Manchester University Press, p. 6.

8 *Idem*, p. 6.

Otras letras de canciones mencionan la gran diversidad de lenguas y costumbres tribales presentes en el espacio urbano del Copperbelt:

Ustedes madres que hablan Tonga,
Ustedes que hablan Soli, madres,
Enséñenme Lenje[9].
¿Cómo voy a ir y cantar?
Esta canción que voy a bailar en el país Lenje
No sé cómo voy a hablar Lenje.
Soli no sé
Tonga no sé
Lozi no sé
Mbwela es difícil
Kaonde es difícil
Todos estos lugares que he mencionado, madre,
Es adónde voy a bailar kalela[10]

Sin embargo, estas dificultades idiomáticas no amedrentan al líder del equipo, Mulumba, quien ostenta sus destrezas lingüísticas en el siguiente verso:

Yo canto en Henga, yo canto en Luba,
Yo canto en Zulu y y en Sotho.
Yo tomo al Nyamwanga y al Soli y los pongo juntos.
Paré con el idioma Lwena pues es muy común
Los idiomas Nyakyusa y Kasai y Mbwela
Son los idiomas que quedan[11]

Observamos en estos versos tres de las principales características de las canciones entonadas por los bailarines de la kalela. En primer lugar, son canciones de autoelogio que enfatizan la buena apariencia de hombres jóvenes y solteros. Estas canciones que se dirigen particularmente a las mujeres son vocalizados por bailarines para nada "reticentes en llamar la atención de las mujeres a su propia deseabilidad" (Mitchell, 1968: 8). En segundo lugar, las letras reconocen la diversidad étnica de la población urbana. Esto se hace, por un lado, elogiando la propia tierra de origen, sus costumbres e idiomas y, por el otro, distinguiéndose de otros idiomas tribales satirizándolos[12] un poco. Más aún, Mitchell afirma

9 Mitchell señala que Tonga, Soli y Lenje pertenecen al mismo grupo lingüístico (p. 7).

10 *Idem*, p. 7.

11 *Idem*, p. 8.

12 *Lampoon* es el verbo en inglés que utiliza Mitchell para describir esta relación (Mitchell, 1968: 8).

que "la *kalela* y sus canciones enfatizan la unidad de los Bisa en contra de todas las otras tribus del Copperbelt" (Mitchell, 1968: 8-9). Sin embargo, esta unidad tribal no es expuesta en vestimentas tribales, sino usando la mejor ropa europea que los bailarines y sus espectadores pueden conseguir. Paradójicamente, bajo estos trajes es imposible distinguir a un Bemba de un Aushi. A este punto se suma el tercer elemento característico de la danza: sus canciones no son cantadas en una "pura" lengua tribal Bemba sino en un Bemba del Copperbelt, es decir, con influencias de palabras de otros idiomas tribales y haciendo un uso sumamente creativo y vernacular de sustantivos y verbos ingleses. Todas estas características conforman lo que Mitchell llama la aparente paradoja de la danza *kalela*:

> "La danza es claramente una danza tribal en la que se enfatizan las diferencias, pero en la que la lengua y el dialecto de las canciones y las vestimentas provienen de una existencia urbana que tiende a fundir las diferencias tribales" (Mitchell, 1968: 9).

Modo europeo de vida, prestigio y clase en el Copperbelt

La *kalela* tiene sus orígenes en la desaparecida danza *mbeni*, de la que no había registros cuando Mitchell hizo su investigación. Sin embargo, al observar una danza de ceremonia de iniciación de un muchacho descubrió semejanzas notables. Uno de sus informantes de más edad le contó que en los años 20 la danza se caracterizaba por las buenas ropas que usaban los bailarines. *Beni*, tal como se pronuncia localmente, es una adaptación de la palabra inglesa *band*. Es decir que *Beni* era una burla a las bandas militares. La gente bailaba lenta y gentilmente, "y al final del día se veían tan limpios como si no hubieran estado bailando en absoluto" (Mitchell, 1968: 10). La figura central se llamaba el gobernador. Se paraba en el centro de la escena con medallas colgando de su cuello. Detrás de él se ubicaban los bailarines como si tuvieran diferentes rangos militares. Había un mayor general, un teniente general, un coronel, un teniente coronel, un capitán, tenientes, oficiales y soldados. La danza *mbeni* habría tenido un breve apogeo luego de la primera guerra mundial (1914-1918). A causa de una serie de "revueltas" en 1935, el gobierno británico investigó el papel de los grupos de danza *mbeni* en su organización. El informe oficial que Mitchell referencia, elaborado por la Comisión Russell señala que, si bien algunos de los líderes de equipos de baile estaban implicados en las huelgas y en los "disturbios", como "un cuerpo, la Sociedad no era subversiva" (Mitchell, 1968: 11). Señala, además, que probablemente *mbeni* haya desaparecido en el Copperbelt a causa de esta sospecha hasta más tarde ser revivida en la forma de la *kalela* (Mitchell, 1968: 11).

El aspecto saliente de ambas danzas, tanto la *mbeni* como la *kalela*, es la importancia dada a la vestimenta por la población urbana africana. Tomando como antecedente el estudio de Broken Hill que Wilson realizara en 1939-1940, en el que interpreta la preocupación de los africanos por su ropa urbana como una manera de obtener una apariencia inmediata de status civilizado (Wilson 1942), Mitchell sostiene que:

> "El modo de vida civilizado provee una escala con que se mide el prestigio de los africanos de las áreas urbanas. En la cúspide están los profesionales, trabajadores de cuello blanco[13] y comerciantes exitosos, quienes se visten meticulosamente, tienen muebles europeos en sus casas, hablan inglés entre ellos, leen el periódico local hecho para un público europeo, consumen comidas de tipo europeo, prefieren la música occidental a la tradicional, eligen cerveza envasada a la elaborada de manera tradicional. En el fondo, están los trabajadores no calificados de todo tipo, cuyo estilo de vida difiere poco del de los aldeanos, no tienen muebles, comen comida tradicional, no saben inglés y son analfabetos. Entre ambos se sitúan los trabajadores de cuello blanco inferiores, supervisores y trabajadores manuales calificados, en un variado abanico de posibilidad respecto a la obtención de lo que consideran 'un modo civilizado de vida'." (Mitchell, 1968: 14).

Los bailarines de la *kalela* tienen las ocupaciones más bajas de esta escala. Para estos hombres usar las ropas elegantes de estilo europeo es significativo. En las arenas de baile, los domingos, consiguen un prestigio que es distinto al que les otorga su ocupación en la vida diaria. Si la falta de calificación laboral los excluye de la sociedad europea, la participación indirecta que hacen en el estilo de vida europeo les provee de un sistema urbano de prestigio. Este sistema, según Mitchell, estratifica la población africana urbana. Ulf Hannerz deduce de esto que los miembros del equipo *kalela* más que expresar antagonismo contra los europeos o ridiculizarlos, acceden a través de sus vestimentas y canciones a "una afirmación simbólica de identificación con el modo de vida más "civilizado" de los empleados de oficina" (Hannerz, p.156).

Por este motivo, el prestigio y la clase son categorías que Mitchell desarrolla en su etnografía. Su interés en la clase "yace en el que modo en que ésta afecta la interacción social (...) y al parecer lo hace de dos modos" (Mitchell, 1968: 15). Llamativamente ninguno de éstos es económico. Para el antropólogo manchesteriano, la clase se define de manera predominantemente política. La tiene en cuenta como categoría que define a individuos o a grupos de personas en un *continuum* de prestigio que actúa corporativamente en situaciones políticas (Mitchell, 1968: 15). En su trabajo de campo, descubre que entre los propios africanos

13 Los trabajadores de cuello blanco se distinguen de los de cuello azul por el tipo de empleo que realizan. Los primeros suelen desempeñarse como administrativos, técnicos u oficinistas, y usan camisas blancas. En cambio, los segundos se desempeñan como trabajadores menos cualificados, a menudo manuales, y usan camisas azules de grafa o jean.

se generan hostilidades. Observa que esto ocurre entre aquellos que tienen ocupaciones patentemente coloniales a los ojos del resto de los trabajadores:

> "Los oficinistas, los policías de minas y otros africanos en estrecho contacto con oficiales europeos están en una posición peculiar: representan a los africanos para los europeos y a los europeos para los africanos" (Mitchell, 1968: 15-16).

Por este motivo, en la interpretación construida por Mitchell de las condiciones estructurales del contexto colonial de la danza kalela, la principal oposición de clase que sucede no es la más evidente –la de trabajadores calificados y no calificados, o la de trabajadores de cuello blanco y trabajadores de cuello azul, oficinistas y jornaleros–, sino la que subyace a ellas:

> "Lo que en la superficie puede parecer ser una oposición entre clases en el sistema de prestigio quizás sean aspectos de la oposición general entre Blancos y Negros" (Mitchell, 1968: 16. En mayúsculas en el original).

El tipo de afiliación que los participantes de la kalela experimentan resulta de interés para Mitchell. Aquella pauta, en cierta manera, el modo en que se conforman los equipos y la incidencia que esto tiene sobre la unidad y la segmentación tribal en el Copperbelt. Esquemáticamente, los equipos de baile reclutan a los participantes sobre una base tribal y clasista, ya que "sus miembros son todos Bisa en posiciones bajas" (Mitchell, 1968: 17). Esta homogeneidad no impide, sin embargo, las luchas por el poder surgidas entre distintos sectores de procedencia tribal en el área urbana. Tales pugnas se caracterizan por configurarse no tanto sobre la base de la ocupación, como decíamos más arriba, sino sobre la de la etnicidad:

> "No se trata de una lucha entre trabajadores manuales y no manuales sino entre grupos étnicos amplios dentro de un estrato socio-económico general. Parece por lo tanto que los africanos del Copperbelt en tanto clase política aún no se han dividido por afiliaciones ni de clase ni socio-económicas (sino que) la evidencia que tengo señala que en el presente las afiliaciones tribales son las más importantes" (Mitchell, 1968: 18)

El tribalismo en las ciudades y la distancia tribal

Puesto que el equipo *kalela* se forma para cantar elegías a la tribu Bisa, la distinción con otras tribus juega un papel importante en su rítmica práctica elogiosa. La descripción etnográfica señala que "las peleas tribales ya no son comunes en el Copperbelt pero el antagonismo entre tribus puede observarse en muchas situaciones" (Mitchell, 1968: 18). Los hábitos sociales de bebida, por ejemplo, son tribales. Según encuestas que cita Mitchell, el 88% de los hombres eligen compañeros de tragos entre sus colegas tribales. Este hecho se complementa con las "espasmódicas irrupciones" de asociaciones tribales formales en Rodesia del Norte. En cambio, en Rodesia del Sur, dónde existen menos lazos con

las aldeas rurales de origen, se observa una mayor necesidad de asociaciones de amistad (*friendly societies*, en el original). Por este motivo, Mitchell sugiere que "es posible que los equipos de baile en el Copperbelt operen como sociedades de amistad" (Mitchell, 1968: 20).

Tales sociedades amigables se basarían en algún tipo de sistema de obligaciones recíprocas. A pesar de la falta de evidencia al respecto, Mitchell lo referencia en su etnografía. Incluso, menciona un comentario que le haría un colega sobre la asistencia mutua que practicaran ciertas tribus en situaciones de adversidad en el contexto urbano. Sus prácticas consisten, por ejemplo, en pagar el viaje de vuelta a la aldea rural o pagar el ataúd del aldeano que muere en la ciudad con el propósito de que tenga un funeral apropiado. Pero los informantes *mbeni* de Mitchell, como él mismo lo menciona, no esgrimen ninguna de estas obligaciones mutuas (Mitchell, 1968: 20), por lo que el asunto aparece antes supuesto que empíricamente validado por el trabajo de campo. De lo que sí hay y mucho en Rodesia del Norte son tribus que bromean (*joking tribes)*.

> Éstas "ejecutan varias de las obligaciones funerarias que en las áreas rurales serían desempeñadas por relaciones de parentesco o clanes particulares" (Mitchell, 1968: 20).

La existencia previa de consejos de ancianos en los pueblos mineros contribuyó a cultivar muchos de los "sentimientos tribales" que dan entidad concreta al tribalismo del Copperbelt. Estos sentimientos se experimentan en celebraciones oficiadas por los ancianos: bienvenidas a jefes aldeanos, duelos públicos en ocasión de muerte de algún jefe tribal, arreglos funerarios y, muy especialmente, en el hospitalario recibimiento con que los ancianos acogen a los recién llegados a la ciudad.

Existían, en el momento del trabajo de campo de Mitchell, alrededor de 75 grupos tribales. Cuando los aldeanos llegaban de sus regiones rurales a las ciudades mineras se les asignaban casa o habitación sin tener en cuenta un criterio de pertenencia de origen, por lo que las tribus acababan desparramándose por el territorio urbano. El antropólogo observa que en una comunidad en la que los vecinos cambian todo el tiempo y se amontonan gentes de tribus diferentes, las distinciones lingüísticas, musicales, culinarias y de baile se vuelven "insignias de membresía tribal" (*badges of ethnic membership*) (Mitchell, 1968: 22). Por ello, se ocupa de describir las relaciones de similaridad y familiaridad con que se construye la distancia tribal. Y utiliza la escala de Bogardus para tener un criterio cuantitativo, además de uno cualitativo, en su objetivación. Adaptando las variables e indicadores de esta escala se consigue medir la distancia/cercanía entre tribus. El Instituto Rhodes-Livingston aplicó, con este propósito, un cuestionario a 21 tribus de Rodesia del Norte (hoy Zambia), una de Rodesia del Sur (hoy Zimbabwe) y una de Sudán. Éstas eran según su tipo de organización de parentesco:

Figura 2: Pueblos matrilineales y patrilineales presentes en la región del Copperbelt.

Northern Matrilineal peoples:	Bemba, Bisa, Aushi.
Western Matrilineal peoples:	Chokwe, Kaonde, Lovale, Luchazi and Mwinilunga Lunda.
Central Matrilineal peoples:	Ila, Lenje, Soli, Tonga of Mazabuka District.
Eastern Matrilineal peoples:	Chewa, Nsenga.
Northern Patrilineal peoples:	Mambwe, Nyamwanga, and Tumbuka.
Southern Patrilineal peoples:	Ndebele and Ngoni.
Bilateral peoples:	Lozi.
Sudan:	Zande.

Fuente: Mitchell, C. (1968) *The kalela dance*. Manchester: Manchester University Press, p. 23.

El cuestionario contenía preguntas que permitían indagar en la siguiente escala de proximidad entre miembros de tribus distintas: 1) Lo[14] admitiría en su línea de parentesco a través del matrimonio; 2) Compartiría una comida con él; 3) Trabajaría con él; 4) Permitiría que viva en mi vecindario; 5) Permitiría que se asiente en mi área tribal; 6) Sólo permitiría que visite mi área tribal; 7) Lo excluiría de mi área tribal. Los resultados se sintetizan en el siguiente cuadro de proximidad entre tribus (tomamos como ejemplo la distancia social de los pueblos matrilineales del norte):

Figura 3: Arreglos tribales de distancia social de los pueblos matrilineales del Norte.

TABLE II: Tribes arranged according to Social Distance from Northern Matrilineal People

	North Mat.	North Pat.	East Mat.	South Pat.	Cent. Mat.	Bilat.	West Mat.
1	Bemba						
2	Bisa						
3		Mambwe					
4	Aushi						
5			Nsenga				
6		Nyamwanga					
7				Ngoni			
8					Lenje		
9		Tumbuka					
10				Ndebele			
11			Chewa				
12					Soli		
13							Kaonde
14					Tonga		
15					Ila		
16						Lozi	
17							Lunda
18							Luchazi
19							Chokwe
20							Lovale

The Northern Matrilineal [illegible]
Bemba, 36; Lamba 15; Lunga 8; Lala 6; Bisa 5; Chishinga 4; Eastern Lunda, 4; Senga 4; Ng'umbo 3; Tabwa 3; Aushi 2; [illegible] 1; [illegible] 1. Total = 87.

Fuente: Mitchell, C. (1968) *The kalela dance*. Manchester: Manchester University Press, p. 25.

14 Se respeta el masculino del original.

Entre los pueblos matrilineales del norte, los Bemba tienen el puesto más alto y los Aushi el más bajo. Es decir que algunas tribus tienen representaciones favorables y otras desfavorables, lo que afecta su posición en la escala de la distancia social. La explicación que propone Mitchell es que los Bemba, junto a los Ngoni, son muy respetados por su poder militar. En cambio, quienes trabajan con excrementos humanos, en fosas sépticas, como los Luchazi, los Luvale, Lunda y Chokwe, son los menos respetados.

De todos modos, que las tribus tengan representaciones favorables y desfavorables unas de las otras no debería hacernos pensar que los africanos del Copperbelt circulan teniendo en mente una grilla exhaustiva. Por el contrario, ellos mismos confunden y solapan tribus moviendo los límites identitarios en unidades tribales mayores a la de cada pueblo. Mitchell lo explica del siguiente modo:

> "El principal punto que surge del experimento es que a cuánta mayor distancia se encuentra un grupo de otro, tanto social como geográficamente, mayor es la tendencia a considerarlos una categoría indiferenciada y a colocarlos bajo una rúbrica general del tipo Bemba, Ngoni, Lozi. De este modo, desde el punto de vista de los africanos del Copperbelt todas las tribus que pertenecen a una misma área de origen tienden a reducirse a 3 o 4 categorías que reconocen a aquellas tribus que al llegar los europeos eran las más poderosas y dominantes de la región" (Mitchell, 1968: 28).

Administración urbana, relaciones categoriales tribales y tribus que bromean

Las compañías mineras del Copperbelt rápidamente apreciaron "la importancia del tribalismo como un factor de las relaciones sociales por lo que en 1931 decidieron organizar un consejo de trabajadores entre las líneas tribales" (Mitchell, 1968: 31). Así, se formaron consejos tribales de ancianos. Sus funciones eran: 1) actuar como una corte para arbitrar en disputas menores, de acuerdo con la ley y la costumbre tribal; 2) actuar como canal de comunicación entre la gerencia y los trabajadores; y 3) actuar como un comité de trabajadores que acercara los pedidos de éstos a las autoridades mineras. En gran medida, tanto los británicos como los africanos asumían que las relaciones tribales urbanas en el Copperbelt eran circunstanciales, por lo que debían respetar sus orígenes aldeanos a la hora de interactuar socialmente.

La membresía tribal resultaba significativa en más de un aspecto para los habitantes de origen aldeano de las ciudades mineras. Entre los migrantes a la ciudad se encontraban personas que provenían de la misma localidad y otros que provenían de la misma jefatura. A pesar de estas distinciones, si compartían el mismo sistema de creencias, probablemente acudirían a un anciano tribal para dirimir disputas. En este sentido, "tribu es la categoría primaria de interacción

social, esto es, la primer característica significativa a la que cualquier africano reacciona en relación a otro africano" (Mitchell, 1968: 31). Justamente por la incidencia de los consejos de ancianos, el tribalismo configura el modo en que se administra en términos urbanos la autoridad. Los conflictos tendían a solucionarse aplicando la costumbre tribal, más que las leyes europeas. Con el tiempo, sin embargo, la preponderancia de relaciones de clase capitalista hizo más y más difícil que esta administración urbana resultara efectiva. Al menos para los intereses de los trabajadores africanos, pues los ancianos no tenían experiencia de primera mano en la proletarización. Por este motivo, "los trabajadores africanos han rechazado a los ancianos tribales como sus líderes" (Mitchell, 1968: 33) y han votado a favor de la abolición de los sistemas de representación tribales (Epstein 1956). Mitchell señala que los representantes que más pasaron a ser elegidos con el derrumbe de los consejos de ancianos fueron africanos profesionales o con ocupaciones de "cuello blanco". Al parecer, éstos entendían mucho mejor que aquéllos los intereses y los problemas de los asalariados urbanos.

Con el estudio de las distancias entre grupos, Mitchell descubrió otro fenómeno en la vida cotidiana urbana que llamó su atención: las relaciones de bromas y burlas interétnicas. Estas situaciones tienen lugar en las horas de ocio de los trabajadores, en las que se producen interacciones sociales fuera del ámbito laboral. La danza *kalela* es "sólo una de las muchas situaciones en las que el tribalismo opera como una categoría de interacción" (Mitchell, 1968: 35). Otras situaciones incluyen: peleas callejeras, sindicales, salidas para beber, etc. Sin embargo, resulta sorprendente que no se susciten más conflictos tribales en el Copperbelt. Mitchell aduce que "un posible mecanismo para el control de la hostilidad intertribal yace en la relación chistosa institucionalizada" (Mitchell, 1968: 35).

Tales relaciones chistosas habían sido previamente definidas por Radcliffe-Brown como *una relación entre dos personas en la que a uno por costumbre se le permite, y en ocasiones se le demanda, cargar o burlarse de otro, a quien a su vez se le solicita que no se ofenda*" (original en inglés. Radcliffe Brown, 1940: 195). Mitchell advierte, siguiendo a Moreau, que "las relaciones de chiste entre tribus surgen allí donde en el pasado hubo guerras tribales" (Mitchell, 1968: 36). Por ejemplo, los Ngoni, notorios por sus características guerreras, mantenían más relaciones de chiste con otras tribus que cualquier otro grupo. El término vernáculo con que se designa esta relación social es el Swahili *utani*. Su empleo se extendió luego de la llegada de los europeos a la zona:

> "Se volvió patente que los aldeanos tenían que cooperar con sus antiguos enemigos no sólo por su papel común en el proceso productivo, sino porque en la situación industrial se unían oponiéndose a sus empleadores europeos" (Mitchell, 1968: 36).

En este contexto, las relaciones chistosas,

> "Constituyen una alianza entre clanes o tribus, y entre parientes políticos, son modos de organizar un sistema de comportamiento social estable y definitivo en el que los componentes disyuntivos y conjuntivos se mantienen y combinan" (Radcliffe Brown, 1940: 200).

El asentamiento de las ciudades mineras volvió necesario que se combinaran y mantuvieran componentes *conjuntivos* y *disyuntivos* tribales, tal como indicara Radcliffe Brown. Sería un error deducir que tales prácticas de hacer bromas son tradicionales, pues su existencia es eminentemente urbana.

Las relaciones de chiste difieren sutilmente según el área. Al norte, por ejemplo, la relación no es entre clanes, sino entre parientes como primos cruzados y entre abuelos y nietos. En algunos grupos de esta región, como los Yao, la relación no se establece sobre la base del parentesco, sino sobre la base de las obligaciones funerarias. O una combinación de ambas. El chiste suele expresarse en lenguaje mítico:

> "Por ejemplo, el clan del cocodrilo y el clan del pez son un par chistoso. Un hombre del clan Cocodrilo podría decirle a uno del clan Pez: '¡Sos mi comida!', a lo que el hombre del clan Pez podría responder: '¡No podes vivir sin mí!" (Mitchell, 1968: 38).

Mitchell registró relaciones de chiste entre los siguientes grupos tribales: Bemba-Ngoni, Lozi-Tonga, Lozi-Ndebele, Yao-Bisa. El tipo de situaciones en las que se suscitaban las bromas tribales incluía bares y fiestas en las que se bebía alcohol. Un informante Ngoni relata el siguiente episodio acontecido un domingo de 1955 por la tarde durante una fiesta:

> "Entre las mujeres había dos mujeres Ndebele bebiendo que viven en un complejo habitacional vecino. En un momento, entra una mujer Lozi y se sienta junto a las mujeres Ndebele. Luego de beber una cerveza invitó a las mujeres Ndebele con una cerveza de seis peniques. La mujer Lozi estaba todo el tiempo callada. Tomé seis peniques y los pasé por delante de la mujer Lozi. Yo pensé que se los iba a alcanzar al vendedor pero en cambio se los guardó en el bolsillo y dijo con una sonrisa en idioma Lozi: 'Un extranjero ha perdido su dinero'. Yo me sorprendí pero las mujeres Ndebele explicaron que esto se debía a la relación de chiste entre los Ndebele y los Lozi." (Mitchell, 1968: 39).

De acuerdo con la interpretación de Mitchell, los bailarines de la *kalela*, en tanto representantes de la tribu Bisa, suelen usar las relaciones de chiste para expresar hostilidad hacia otras tribus sin provocar animosidad (Mitchell, 1968: 42). Más aún, el trabajo de campo realizado en Rodesia del Norte demostraría que "en ciertas situaciones los africanos ignoran las diferencias de clase o las relaciones tribales (o ambas), y que en otras situaciones estas diferencias se vuelven significativas (...). Las mismas personas que están unidas en una situación pueden oponerse amargamente en otra" (Mitchell, 1968: 43).

Resulta llamativo que la situación colonial aparezca sólo oblicuamente descripta en la etnografía. Y que concluya que

> "el tribalismo en el Copperbelt es aún una categoría dominante de interacción en campos sociales que incluyen sólo a los africanos. Pero no es una categoría relevante en el campo de las relaciones entre Negros y Blancos" (Con mayúscula en el original. Mitchell, 1968: 34).

Las palabras finales de su etnografía son las del epígrafe de este capítulo. Éstas indican que la definición del urbanismo de Louis Wirth había ejercido gran influencia sobre él. La heterogeneidad y la segmentación social son los principales componentes del estilo de vida urbano que el sociólogo chicaguense estableciera. Mitchell parece seguir sus pasos al comprender la categorización tribal como un fenómeno urbano propio de la recóndita región del Copperbelt africano.

CONTRIBUCIONES DE LAS ETNOGRAFÍAS DE LA URBANIZACIÓN

El repaso de la etnografía de la danza *kalela* nos permite realizar una serie de apreciaciones en relación a su contribución como etnografía de la urbanización. A diferencia de las etnografías del urbanismo realizadas por los sociólogos de Chicago, las de Manchester no cuentan con un lugar indiscutido en los estudios urbanos igual de reconocido por disciplinas diversas. En este sentido, las etnografías de la urbanización conservan un lugar doblemente menos asociado a los estudios urbanos: primero, porque sus etnografías son principalmente conocidas dentro la disciplina antropológica y, segundo, porque suelen ser más frecuentemente citadas en estudios de Antropología Política que de Antropología Urbana.

Sin embargo, sus hallazgos tienen gran relevancia para la Antropología de lo urbano. Aunque en el estudio de Broken Hill, Wilson no había definido con precisión en qué consistía teóricamente la tribalización, Mitchell intentó luego refinar su categorización. El fenómeno consistía básicamente en entender que los africanos llegaban a la vida urbana con una cierta carga tribal. Ésta no era meramente la rémora de un pasado aldeano, sino más bien una especie de insignia identitaria que les permitía clasificar a otros y tejer relaciones de proximidad y distanciamiento con ellos. Las asociaciones amistosas, chistosas y de ayuda mutua que los africanos generaban en entornos urbanos les permitían tanto categorizar a las personas como generar solidaridad o antagonismo con ellas. El ejemplo etnográfico de la danza *kalela* demuestra que la identidad étnica se vivía en el espacio público abierto, con el baile y las letras de sus canciones. A

este respecto, la tribu más que ser una unidad discreta, como bien mostraron Wilson, Mitchell y Epstein, era un modo de tratar y clasificar a los otros habitantes de la ciudad.

Los antropólogos del Rhodes-Livingstone construyeron categorías analíticas para explicar las categorizaciones nativas. En 1966, Mitchell escribió un texto de gran impronta conceptual, titulado "Orientaciones teóricas en los estudios urbanos africanos", en el que propone distinguir las relaciones sociales urbanas en tres tipos: estructurales, personales y categoriales. Sin duda, su etnografía de la danza kalela, al focalizar en las relaciones categoriales tribales, le había provisto de un buen material empírico para validar sus desarrollos conceptuales. Las relaciones personales informales también habían tenido un lugar en sus descripciones. De hecho, había hecho de los círculos de amigos y conocidos que se reunían durante el tiempo libre, un objeto de estudio tan transcendente como los lazos de parentesco, las afiliaciones políticas y las ocupaciones laborales.

En pocas palabras, la segmentación social en el Copperbelt se experimentaba y "resolvía" a través de las distinciones categoriales tribales. La heterogeneidad social no generaba aquí anonimidad, indiferencia e impersonalidad, tal como los sociólogos chicaguenses afirmaban que sucedía en Norteamérica. Por el contrario, parecía generar relaciones de proximidad, practicadas a través de relaciones amistosas, de bromas y ayuda mutua.

A las etnografías de la urbanización se les han realizado principalmente dos tipos de críticas. La primera refiere a la unidad "manejable" de análisis y la segunda a la consideración de los factores externos naturalizados como variables independientes dentro del análisis.

Respecto a la unidad de análisis, Gluckman (1940) y Epstein (1964) habían propuesto, en respuesta a las críticas recibidas por los estudios de comunidad, realizar estudios intensivos en un conjunto local y accesible de relaciones sociales. La observación sistemática de situaciones permitiría entender los procesos sociales estructurales que resultan opacos al ojo empírico-situacional y transparentes al entendimiento histórico-social. Sin embargo, la insistencia en observar un mismo tipo de situaciones y eventos ponía un corset demasiado apretado para los curiosos cuerpos de estos antropólogos urbanos. El propio Mitchell "afloja" el cordón cuando en su etnografía, además de observaciones de la danza kalela, también suma situaciones de chistes en otros espacios que no coinciden con el de la danza. Este hecho demuestra que las prescripciones metodológicas que esta escuela de etnografía urbana ostentaba eran propiciadas y tensionadas por los propios investigadores que la conformaban.

La cuestión de los factores externos presenta implicancias no sólo metodológicas, sino también políticas. La necesidad de realizar estudios accesibles a la

observación condujo a considerar ciertos factores en las investigaciones como externos y dados. Se consideraban variables independientes de cada estudio: la densidad poblacional, la heterogeneidad étnica, la diferenciación económica y, llamativamente, la administración política (Mitchel 1966). Estos factores "contextuales" no necesariamente tenían que ser estudiados por el antropólogo, pues bien podían ocuparse otras disciplinas de ellos. Más aún, para el antropólogo urbano educado en Manchester, su trabajo "consistía en examinar la conducta de los individuos de la matriz creada por estos factores, los cuales, una vez establecidos, se podían dar por supuestos" (Hannerz, 1986: 168). Esto conducía a que se considerara contexto (y no objeto de indagación) la *situación colonial* (Balandier, 1973) en el Copperbelt. En este sentido, el abordaje procesual de las etnografías de la urbanización no era estructural.

Se fortalece sobre estas bases conceptuales y metodológicas la transferencia de la producción de conocimiento sobre la *desorganización social* descriptas en las etnografías del urbanismo de la Escuela de Chicago y la producción de conocimiento sobre la *tribalización* y la *destribalización* en las etnografías de la urbanización de la Escuela de Manchester. A continuación, se proyecta su manifestación afín en Argentina, corporizada en el fenómeno villero.

VILLEROS O CUANDO QUERER NO ES PODER

ROSANA GUBER[1]

A la memoria de Fernando Baiud.

En estas páginas recorreremos algunas dimensiones del proceso de una investigación cuyo objetivo es describir y explicar el modo en que distintos sectores sociales estereotipan a determinados grupos según su lugar de residencia. El énfasis está puesto en los asentamientos conocidos como «villas miseria» (también conocidas como «callampas» en Chile, «favelas» en Brasil, o «cantegriles» en Uruguay), y en quienes habitan en ellos, los «villeros». Pero este recorrido presenta algunas peculiaridades propias del enfoque con que será encarado: el antropológico. De manera que el sentido de estas páginas es doble: por una parte abordar lo que se ha llamado «el problema de las villas», y por la otra, tomar contacto con las posibilidades que brinda la mirada antropológica en un objeto de conocimiento común a otras ciencias sociales.

Las villas miseria han preocupado a numerosos sociólogos, antropólogos, urbanistas, geógrafos, arquitectos, educadores, sanitaristas, penalistas y religiosos. Desde sus respectivas tareas, cada uno de ellos ha aportado una perspectiva peculiar, destacando ciertos aspectos y secundarizando otros. La antropología social se ha ocupado más bien de poblaciones indígenas en el campo y la ciudad, campesinos de etnias nativas que, al emigrar en busca de mayores posibilidades de supervivencia, pasaban a engrosar los llamados «sectores populares» o «clases subalternas» o «marginados urbanos», etc.

Sin embargo, en nuestro caso, no nos referiremos a la cuestión indígena; ni siquiera a las tan relevantes «pautas culturales» de grupos migrantes. Nos referiremos, sí, a quienes viven en las villas y a quienes residen fuera; en fin: a

1 Trabajo originariamente publicado en el libro *Barrio sí, villa también, dos estudios de antropología urbana sobre producción ideológica de la vida cotidiana*, como parte de la colección Biblioteca Política Argentina, del Centro Editor de América Latina, 1991; 11-62.

ellos y a nosotros, a los sectores populares, y a las clases medias, a desempleados crónicos y cuentapropistas, y a profesionales, intelectuales y vecinos. Esta referencia consistirá en «ceder la palabra» a unos y a otros para, a través de su descripción, explicar cómo villeros y residentes de fuera conciben el fenómeno de las villas miseria y sus habitantes. Si bien la consideración de los aspectos estructurales económicos y urbanísticos son relevantes para comprender el fenómeno, hemos preferido dedicarnos a analizar la dimensión ideológica con que estos actores se conducen y vinculan, recreando verdaderas murallas invisibles de imágenes y estereotipos cuya existencia y supervivencia no advertimos ni, por lo tanto, cuestionamos.

En esta suerte de puesta de cartas sobre la mesa, recorreremos distintas instancias de un planteo de investigación, así como la palabra –fundada en datos de campo– de los protagonistas y los observadores, vecinos y villeros, actores y analistas, hasta desembocar en la elaboración interpretativa de contrastes y convergencias entre dichas visiones. ¿Cuáles son, pues, las reglas que rigen la «presentación en sociedad» de los residentes de villas, y el trato que se debe dispensarles? ¿Qué reglas reclaman para sí los mismos residentes? ¿Acaso unos y otros disienten en las imágenes sustentadas? ¿Cuáles son los ejes de dichas divergencias?

ALGUNAS IMPRESIONES DE UN DÍA DE TRABAJO DE CAMPO

Estaba ahí sentado en su silla, sobre una plancha de gomaespuma haciendo tiempo entre obra y obra. Le habían encargado una cama y un ropero pero no tenía el material. El galpón estaba ahí nomás del rancho. Pero él se tomaba un descanso para fumarse un pucho, de esos para armar, y chupar algunos amargos. Se le venían los años encima, la jubilación... se le adelantaba la cabeza y, con la flacura, los ojos le resaltaban aún más. Con voz pausada, conocedor profundo de las cosas de la vida, del gremio y de la villa, hacía cálculos y especulaciones, discurría y reflexionaba sobre el pasado y el porvenir, y me iba diciendo:

"¡Hace veinte años que estoy acá, veinte años, señorita! Yo soy de Corrientes, de Mburucuyá, tenía uno de mi pueblo que vivía acá de antes que yo, y buen, me hice el rancho. Y después la conocí a ésta y se vino a vivir acá y ya tuvimos a estos cuatro. Mire: yo empecé en el puerto, en la estiba de azúcar, de hueso, de cualquier cosa: trabajábamos como burros y como de acá el puerto queda cerca, y un muchacho de acá que era capataz, entonces ya me fui quedando. Uno se acostumbra, como todo en la vida. Mire mis primos: cada vez que vienen de visita me dicen: –Pero ché, me dicen, ¿cómo vivís así? Primero se impresiona y después se acostumbra, Y si no, mire un poco: nosotros estamos

anotados en dos censos para departamento. Nos prometieron como mil veces. Yo ya me desengañé. A mí no me agarran más. Los departamentos de acá nomás eran para esta villa, ¡y resulta que se los dieron a unos tipos con unos cochazos bárbaros! Es siempre así. Y otra cosa: acá hay mucha gente que tenía sus ahorritos y se compraron esas prefabricadas que hay ahora, y a más de uno se le fueron con la guita. Claro, si el que más tiene es segundo grado, apenas sabe leer y escribir, ¿qué puede saber de los trámites, del papelerío ese? ¿Eh? ¿Y la empresa? Se fue con todo y nadie supo más nada."

"Pero yo me animo a hacerme la casa, no se crea, a mis años pero con los pibes, y alguna ayudita, ya está. Pero ¿para qué, si mañana me la tiran abajo? Porque si a mí me dan el terreno, yo hago, pero quiero la propiedad del terreno también, no sólo de la casa. Si no, el día de mañana en cualquier momento nos dejan en la calle. Yo a este barrio, no lo cambio por nada del mundo. Lo único, por volverme adonde yo nací. Si acá le conozco a todos, son veinte años, y veinte años no se tiran así nomás. O acá o en Mburucuyá."

Me despedí, una vez más, y me crucé con Tita, que apenas me saludó. Se la llevaban los mil diablos. Me quedé pensando en ella, en sus 40 años, en que todas las mañanas se levanta a las 5 para ir a trabajar a la Capital; en ella, que llega cada tarde y le prepara la cena al marido y al hijo; ella que pelea con la nuera con quien también vive en una sola pieza. Ella, quince años de villera, erradicada, desalojada, amenazada; ella, que se jacta siempre de que «¡Ah sí, yo soy villera! Porque yo vivo acá y no tengo vergüenza». Vino del Paraguay «del medio del campo; imagínese que había que cruzar el río caminando. Vinimos acá que estaba mi hermana, la casada. Antes estábamos mejor, mejor que allá, pero ya no se puede vivir. Ahora no me gusta la villa: todo parece menos, los vecinos no cuidan nada, parece más pobre, aunque uno sea pobre, pero acá parece más. En ningún lado le quieren a los de la villa. Como a Crespo, que consiguió meterse en uno de esos departamentos del plan de vivienda y le decían:

«Ustedes, visheros, decían, no saben vivir acá, en departamento, hacen desastre, decían. ¿No vamos a saber? Hablan por hablar, como el otro día que Nena iba en el colectivo y cuando entraba a la villa una mujer dice: ¡Ay, mira, todos esos visheros! Entonces Nena le gritó bien fuerte, así, para que se oiga, no? le gritó: ¡Chofer! ¿Puede parar acá que yo soy una vishera y me tengo que bajar? Y bueno: con la Paula, el Juanchi, el Elbio, la Fernandita, el Emiliano y la Griselda, y con las changas del marido, ¿adónde va a irse ella? ¿Eh? Porque es como nosotros: ¿qué sentido tiene salir de un agujero y meterse en otro? Yo quiero mi propiedad. De ahí nadie te puede sacar, es tuyo, por eso yo me quiero ir de acá; si en cualquier momento vienen, te incendian y tenemos que salir corriendo. Acá vienen muchas asistentas, visitadoras, políticos, de todo vienen,

y hablan, hablan, para las elecciones siempre vienen, pero no saben; nos dicen lo que tenemos que hacer porque dicen que somos personas no gratas, que no sabemos, dicen. Pero ellos no viven acá, no saben qué es vivir acá; nosotros sí porque nosotros vivimos en la villa; cómo se te inunda tu casa, cómo se dañan tus cosas, todo sabemos, que si le andan persiguiendo a un chorrito se meten en tu casa y le pueden matar a tu criatura, porque todo eso pasa acá. En cambio ellos ven de afuera, y de afuera es muy lindo, ¡todo es fácil! Acá la pobreza lo tapa a uno, porque uno acá limpia y limpia y no se ve, no luce... así que al final dejas todo como está... total, ¿qué importa? Pero, bueno, hay que seguir luchando, que sea por los hijos...»

Estas reconstrucciones se han hecho sobre la base del material recogido en algunas de nuestras visitas a una villa del Gran Buenos Aires, y bien podrían ser las notas de campo de una jornada de trabajo. Datos diversos aparecen en sus líneas: la gente y sus opiniones, actividades y entorno material, valores y acepciones, integrados en una tupida trama de sentidos y acciones; esta es, en efecto, la materia prima con que trabajamos los antropólogos sociales: notas de páginas y páginas donde se transcribe lo que vemos y escuchamos, lo que sentimos e intuimos, lo que nos sorprende y lo que, casi, nos pasa desapercibido. De notas como estas extraemos información acerca de distintos aspectos de la vida social, relaciones de parentesco, de vecindad, vivienda y urbanización, salud y creencias religiosas, origen y motivos de permanencia en el asentamiento, conflictos con «los de afuera» y aspectos de la inserción laboral. Este material, eminentemente cualitativo, merece, sin embargo, complementarse con otro de tipo cuantitativo que nos permita revelar la magnitud del fenómeno villero en la Argentina. ¿Cuántos y quiénes son? ¿Dónde están? ¿Cómo viven?

UNA PERSPECTIVA GLOBAL

Para acceder a una visión más general acudimos a las estadísticas y otras fuentes secundarias que, a diferencia de lo anterior, han sido recolectadas por terceros, como los censos y las encuestas. Según el Censo Socioeconómico de Villas de Emergencia, en el Gran Buenos Aires (1981) vivía en villas el 4,3% de la población; estos asentamientos abarcaban el 3,6 %de las viviendas del área.

El crónico déficit habitacional argentino se fue agudizando paralelamente a los cuantiosos desplazamientos de población originados, a su vez, en la crisis de las economías regionales.

La mayoría de los migrantes internos a las ciudades de Buenos Aires, Córdoba y Rosario –por nombrar sólo las tres principales– llegaban de las provincias expulsoras de población, fundamentalmente del noroeste y el noreste. No en

vano, la mayoría de los habitantes de villas miseria han nacido en provincias tales como Chaco (7,8 %) y Corrientes (7,4 %), guardando los porcentajes más elevados.

Más allá de las fronteras, naciones empobrecidas como Paraguay, Chile y Bolivia, contribuyen con el 73,6, el 15,2 y el 6,3 %, respectivamente, del total de extranjeros en villas miseria. A pesar de la creencia general, el 90,8 % de los habitantes de villas son argentinos. En las del Gran Buenos Aires, un 32,3 % es bonaerense y un 12,7 de la Capital Federal. Parte de su extensa población joven ha nacido en el mismo asentamiento, el 41% de los habitantes tiene menos de 14 años de edad, y sólo el 31% excede los 60. De los residentes de villas del Gran Buenos Aires, el 91% cuenta con dotación de luz eléctrica en el interior de su vivienda, pero sólo el 25% posee distribución de agua corriente y potable domiciliaria. Si bien estos datos pueden haberse modificado en los últimos años a raíz de los programas municipales –p.e., Plan Proagua–, estas proporciones nos dan una idea de la provisión de servicios y, por lo tanto, de las comodidades y los condicionamientos que pesan sobre estos pobladores. El material del 52% de las viviendas de villa es premoldeado y precario, «de material de desecho» (Censo Socioeconómico... 1981, 12), mientras que el resto es de «material», «mampostería o ladrillo con y sin revoque» (ibid.)[2].

En nuestro país, las villas constituyeron una de las alternativas residenciales para la mayoría de los inmigrantes provincianos y de países limítrofes hacia los centros urbanos desde, aproximadamente, 1984. En un principio, parecieron soluciones transitorias al déficit de vivienda, ante la demanda creciente de los nuevos pobladores. Aquel contexto revelaba cierta prosperidad industrialista paralela a un ascendente poder adquisitivo. El esfuerzo por «la casa propia» tenía algún viso de factibilidad.

Las sucesivas políticas oficiales terminaron consolidando estas condiciones habitacionales en que pasaron a vivir, además de inmigrantes, crecientes sectores de la población bonaerense.

Excepto por algunos débiles paliativos, en vez de disminuir, las villas fueron en aumento. Los intentos fueron variados y de magnitud diversa: para terminar con las villas se hicieron Núcleos Habitacionales Transitorios, concebidos como instancias intermedias donde los villeros debían aprender a residir en «viviendas dignas» para, así, pasar a ser adjudicatarios de un departamento o casa; se construyeron, también, complejos edilicios de monoblocks o torres; las soluciones extremas giraron en torno a la erradicación de villas que en su punto culminante

2 Para un análisis de la estructura de relaciones de poder en torno al agua en una villa miseria en formación en el Gran Buenos Aires, ver Casabona 1983.

–1977/1979– lograron desplazar a 290.000 pobladores de la Capital Federal hacia distintos puntos de la provincia de Buenos Aires[3].

ENTONCES: ¿CUÁL ES EL PROBLEMA?

La obstinada permanencia de estos asentamientos en terrenos fiscales y de terceros –contando, algunos, hasta con medio siglo de antigüedad– muestra que la «emergencia» no es tal por lo provisorios, sino por las condiciones de vida de sus habitantes.

Los organismos de gobierno suelen asociar males de todo tipo con las villas miseria: los más elevados índices de mortalidad infantil, de enfermedades infecciosas y de delincuencia, los más bajos de escolaridad y alfabetismo; las manifestaciones más brutales de violencia doméstica y/o vecinal. Según la época, sus pobladores han sido visualizados como los portadores, por excelencia, de ideologías políticas extremas. De este panorama se hacen eco no sólo organismos de gobierno, sino también medios de comunicación masiva y científicos sociales.

En este trabajo, también nosotros intentaremos dar una respuesta, pero nos limitaremos a cierta perspectiva, para hacerlo; veremos de qué modo, al tratar los interrogantes planteados, diversos factores han ido configurando una concepción determinada de las villas y sus pobladores. En otras palabras, nuestro interés está orientado a descubrir los procesos de clasificación y construcción de categorías sociales que componen nuestra realidad cotidiana. ¿Cómo se erigen, pues, los sujetos sociales y, en particular, el que llamamos «villero»?

Encaramos este estudio con el supuesto de que el mundo social –es decir, todo lo que nos rodea, y tiene sentido para nosotros– no se produce y perpetúa por leyes «naturales» ni por determinaciones puramente externas a los individuos. Los procesos históricos son externos a la vez que internos a los hombres y a las fuerzas sociales, y en este desarrollo tienen lugar factores objetivos y subjetivos (que también son objetivos). Nuestra realidad no es sólo consecuencia de algunos lineamientos generales –como la ley de mercado, los requerimientos del capitalismo, etc.– sino, también, de lo que los individuos, vistos como pertenecientes a determinado mundo sociocultural, concebimos y esperamos que sea esa realidad. Parte de ella tiene sentido porque está ordenada por criterios de clasificación según el tipo de actividad, el lugar de nacimiento, la inserción en

3 Para más datos acerca de las políticas oficiales seguidas con las villas miseria de la Capital Federal se puede consultar Ziccardi 1977; Oszlak 1982; Hermitte & Boivin 1984; Bellardi & De Paula 1986.

la estructura social, en el proceso productivo, la pertenencia política, religiosa, etc., y estos criterios nos permiten organizar nuestro comportamiento diario hacia los demás. Nos detendremos, pues, en dos vertientes que nos ayudarán a visualizar, si no la totalidad, gran parte de la significación de la categoría social de «villero»:

- el sentido común de la sociedad, representada por dos actores; quienes residen en la villa, «los villeros», y quienes no residen en la villa, «los de afuera» (tales las denominaciones que se dan recíprocamente);
- la académica, integrada por las respuestas que han suministrado los científicos sociales y, en particular, los sociólogos marginalistas.

¿Acaso son demasiado diferentes los modelos explicativos de las ciencias sociales y del hombre común? ¿En qué residen sus diferencias? Para saberlo deberemos comparar estas vertientes, y para compararlas, necesitaremos establecer cuál es el objeto de conocimiento que cada una ha construido; esto es, a qué problema han deseado responder, de qué manera lo han hecho y, en definitiva, qué figura social de «villero» ha producido[4].

CONOCIMIENTO Y SENTIDO COMÚN[5]

Entre todas las concepciones y formas de pensamiento, una se nos aparece como la más sencilla, la más simple: se trata de ese conjunto de ideas y valores que manejamos cotidianamente sin proceder a complejos mecanismos de puesta a prueba ni exigir sistematicidad y coherencia. Esas ideas revelan todo cuanto debemos saber para hacer frente con eficiencia y presteza a las necesidades de nuestra vida diaria. Podemos imaginar cuán absurdo sería hacer cálculos de física para establecer a qué temperatura se producirá el hervor de agua cada mañana cuando preparamos mate; o el peligro de cruzar una avenida haciendo cálculos de distancia y velocidad de los vehículos. Disponemos de una batería de conocimientos de fin práctico que utilizamos una y otra vez, y que se refieren a las más variadas cuestiones: efectos químicos y físicos, relaciones personales, sensaciones, hechos y grupos humanos, todos estructurados según la experiencia de la vida cotidiana. Sin embargo, tal experiencia no es ni individual ni se

4 Con referencia a la construcción del objeto de conocimiento, se puede consultar El oficio de sociólogo, de Pierre Bourdieu et. al., 1975; La construcción del objeto de conocimiento en antropología: una aproximación. R. Guber y A. M Rosato, 1986, entre otros.

5 Para mayores referencias, se pueden consultar las obras de Antonio Gramsci y otros desarrollos actuales de C. Geertz (1983), A. Gouldner (1976) y J. Nun (1986), entre otros.

construye a partir de nuestra ocurrencia; somos su resultado en tanto pertenecemos a un conjunto social que elabora, de cierto modo, esas experiencias. Esta elaboración incluye aprender a vivirlas, a reproducirlas y a recordarlas de determinada manera, lo cual implica, en última instancia, trazar ciertos patrones para la construcción de la realidad social. Fijamos las pautas necesarias para conocer y nos proveemos de un bagaje arbitrario –por ser social y construido, no natural– para comprender y actuar.

A esto llamamos «sentido común», un saber que manejamos y reproducimos cotidianamente y que se nos presenta como «inherente» a la realidad, como si ella fuera «simplemente así» y siempre lo hubiera sido. Solemos decir: «eso es cosa de sentido común», como señalando lo natural de una apreciación, lo incuestionable, lo dado. El saber de «sentido común» es un tipo de saber concebido como inmediato acerca de lo real; el sentido común es un conjunto de nociones heterogéneas en carácter y origen, ya que combina antiguas premisas científicas con creencias, normas derivadas de la costumbre con otras de la legislación escrita; se lo considera como el tipo de conocimiento más sencillo, más «evidente»; es lo que «todo el mundo sabe» y comparte por el sólo hecho de vivir en nuestra sociedad; no hace falta ningún curso ni especialización; todo «hombre común» tiene acceso a él (Geertz 1983). Sin embargo, sabemos que por ser una construcción social, no existe un sentido común universal, válido para todos los hombres de todas las sociedades, tiempos y lugares. El sentido común es un saber de categorías y recetas: receta para calentar agua para el mate, para cruzar la calle, categoría de estados del agua para distintas infusiones, o de recipientes para determinadas preparaciones; una y otra vez clasificamos cosas, personas, funciones, actitudes, gestos, situaciones, noticias, etc. (Schutz 1974). Estas categorías permiten agrupar la serie de hechos particulares, con su diversidad aparentemente inabordable, en tipos de hechos. Este procedimiento de tipificación es un acto del pensamiento que consiste en categorizar conjuntos homogéneos de individuos y/u objetos y/o situaciones, abstrayendo los rasgos considerados significativos –p.e. el burócrata, el judío, los gitanos, etc.

Pero no sólo el sentido común se vale de estas categorías; también lo hace el pensamiento científico –p.e., los conceptos y tipologías–. Sin embargo, su valor en uno y otro caso es sensiblemente distinto. Mientras en las ciencias se plantea como una herramienta de conocimiento, siempre sujeta a revisión y no como idéntico de lo real, en el sentido común la tipificación es lo real. Por eso, la tipificación es un recurso para el conocimiento, pero puede desempeñar distintas funciones de acuerdo a su contexto de producción y de uso. Su aparente «naturalidad» lleva consigo las bases para perpetuar ciertos órdenes y para viabilizar determinados proyectos políticos. En el sentido común, las tipificaciones

no son contrastadas con el referente empírico ni controladas en un contexto teórico, sino con el fin práctico de la actuación cotidiana. En la medida en que sean incorporadas a la experiencia, como en un circuito en retroalimentación, las tipificaciones se consolidan y estabilizan. Como conocimiento del sentido común, las tipificaciones son modelos interpretativos, es decir, modelos de lo real, y sirven para canalizar y ordenar el conocimiento; pero a la vez, dado su fin práctico, las tipificaciones son modelos expresivos, modelos para actuar (ibid.). En estas páginas analizaremos comparativamente dos tipificaciones de villero: la del Sentido Común y la de la Sociología Marginalista.

RADIOGRAFÍA DE UNA INVESTIGACIÓN ANTROPOLÓGICA: ALGUNOS ASPECTOS DEL TRABAJO DE CAMPO

Tanto las impresiones con que comenzamos este trabajo como el análisis de la tipificación de villero se basan en una sucesión de investigaciones realizadas entre 1982 y 1986 en una villa del Gran Buenos Aires, Villa Tenderos6[47], que data de aproximadamente 1940. Erigida sobre más de 150.000 metros cuadrados de terrenos fiscales, cuenta con alrededor de 20.000 habitantes, en crecimiento constante. Hasta hace una década la mayoría de sus pobladores masculinos eran estibadores portuarios y, en menor proporción, obreros de la construcción y de otros establecimientos fabriles. Estos ramos han ido cediendo lugar a la estiba de camiones o «bolseo», y a diversas modalidades del desempleo encubierto, como la venta ambulante y los trabajos temporarios o «changas». Las mujeres suelen abocarse al trabajo doméstico dentro y fuera de su hogar. Los trabajos ilegales, tales como la prostitución, el juego clandestino y el robo en distintas magnitudes, así como los eslabones terminales de la cadena de distribución de estupefacientes, son, también, formas de asegurar –al menos en corto plazo– la supervivencia y los ingresos.

En VT desarrollan sus actividades numerosas entidades oficiales y semioficiales, religiosas y laicas; se implementan diversos planes municipales, provinciales y nacionales, haciéndose presente una formidable legión de asistentes sociales, médicos, enfermeros, maestros y asistentes educacionales, personal eclesiástico y policial, planificadores y técnicos. Asimismo, esta villa limita directamente con un nutrido vecindario cuya antigüedad data de fines del siglo pasado y marca, a modo de contraste, la coexistencia entre dos patrones de

6 VT es uno de los tantos casos de villas del Gran Buenos Aires. Para no comprometer públicamente a sus pobladores ni a quienes en ella se desempeñan, hemos dado a esta villa un nombre ficticio.

edificación y de habitación que suelen denominarse, en el lenguaje de estos residentes, «villeros» y «vecinos».

Si entendemos que las categorías sociales son el resultado de la definición recíproca entre sectores o grupos, nuestra investigación ha tomado tanto a los pobladores de VT como a quienes desempeñan allí diversas actividades –pedagógicas, sanitarias, recreativas, etc.– y a quienes residen en zonas vecinas.

Nuestro vínculo con los «informantes» –todos aquellos que pudieran suministrar alguna información– dentro y fuera de la villa siguió el rumbo de la «bola de nieve», esto es, la relación en cadena facilitada por los primeros informantes contactados. El criterio de selección de aquellos con quienes trabajamos –la muestra– se fue diseñando paralelamente al trabajo de campo, siguiendo no sólo nuestros intereses, sino también la forma en que se categorizaban los mismos pobladores; este tipo de muestra conocida como «evaluada» (*judgement sample*) y «de oportunidad» (*opportunistic sample*) se diferencia de las probabilidades o al azar convencionalmente empleadas en otras ciencias sociales. ¿Pero qué valor pueden tener las conclusiones de un «universo» o población seleccionada en estas condiciones? La muestra antropológica, ¿es o no «representativa»?

En la historia de la disciplina, han sido y son relativamente pocos los antropólogos que seleccionan a sus informantes por cumplir con determinadas características establecidas a priori –como la edad, la ocupación, la posición en la unidad doméstica, etc.–; también son escasos aquellos que labran de antemano una serie de cálculos para que cada sector de la población total esté fiel y precisamente representado en la muestra. ¿Por qué? Porque al menos en una primera etapa, al antropólogo le preocupa reconstruir el sistema de significaciones y relaciones sociales tal como lo viven y expresan los informantes. Por eso inicia su investigación con etapas exploratorias de trabajo de campo intensivo: realmente no sabe qué encontrará y quiere sumergirse en ese mundo para conocerlo. Desconoce qué importancia tienen la edad, el sexo, la ocupación, así como los alineamientos sectoriales en la unidad estudiada; debe descubrirla, lo cual es factible examinando de cerca, por la presencia directa ante verbalizaciones y prácticas, la lógica de los actores. Esta opción lleva implícito el supuesto metodológico de que el investigador «no sabe nada» de ellos y, por lo tanto, que los objetivos y criterios de selección de sus informantes se irán delineando al mismo tiempo que acceda a ese sistema sociocultural. En cierto modo, el antropólogo es un alumno que va a ser adiestrado por sus maestros, los informantes. Este aprendizaje lleva su tiempo y debe hacerse desde los ángulos y perspectivas que le presenten sus instructores. Todo este artificio tiene un objetivo: evitar que el investigador extrapole y proyecte sus propias categorías y valores en los de

aquellos a quienes pretende conocer. Hacerlo implicaría crear la realidad social y cultural en vez de describirla y explicarla. Pero hay, además, otras razones.

La vida social de los grupos humanos está integrada por prácticas –hilar, castigar a un niño, dar una fiesta, bailar, velar a un muerto, etc.– y por nociones –lo que la gente cree, opina y se imagina acerca del mundo, la sociedad, los demás, el destino, la vida diaria, etc.–. Cuando se entrevista a alguien en la oficina del investigador, el entrevistado tenderá a hablar de «cómo él entiende que son las cosas»; con esto, el investigador sólo accede al plano de las nociones, ideas y representaciones, quedando fuera el de las actividades y relaciones con los demás tal como ocurren en la práctica. Esta distinción no apunta a señalar que uno sea más verdadero que el otro, sino que son materiales diferentes y como tales deben ser tratados. Para evitar caer en la distorsión de que «lo que la gente dice que hace es lo que la gente hace», es conveniente «ir a la escena del crimen», esto es, tomar contacto directo con el medio habitual de aquellos cuya vida queremos comprender y explicar. Por eso, los antropólogos pasamos largas temporadas residiendo con los informantes y viviendo en condiciones muy similares, aprendiendo desde adentro su cultura y su modo de vida. Precisamente, como «La meta es... llegar a captar el punto de vista del indígena, su posición ante la vida, comprender su visión de su mundo» (1986, 41), Malinowski –uno de los padres de la antropología social– apeló a un conjunto de técnicas que, desde entonces, se han identificado con esta disciplina; la observación participante consiste en que el investigador intenta asumir –aunque sea idealmente– el rol de «uno más» y se incorpora, en la medida de lo posible, a las prácticas y modos locales. Por eso no sólo hace entrevistas; también toma mate, conversa casualmente con los transeúntes, va a un partido de fútbol, baila en fiestas, asiste a misas y cultos, siguiendo el principio aquel de «adonde fueres, haz lo que vieres». Pero no tanto como un simulador burlesco, sino como testigo de lo que la gente hace, el marco de referencia de los discursos, las opiniones y las nociones, la otra materia prima con que trabaja el investigador.

Según estas premisas, la representatividad que le interesa al antropólogo no es –o al menos, no solamente– la cuantitativa o estadística de distribución de frecuencias (p.e., el 20% de los hogares cuenta con mujeres como cabezas de familia; el 25% son analfabetos, etc.), sino, fundamentalmente, la significatividad, es decir, que los datos obtenidos sean significativos de ese modo de vida total, complejo e integrado; que expresen aspectos de esa cultura. Al antropólogo le importa, también, el sentido que tiene, para sus portadores, una práctica o una opinión, y no sólo cuántos la sustentan.

Las condiciones y el desarrollo del trabajo de campo –quizás no muy ortodoxo según las pautas dominantes en ciencias sociales– hacen que sea relativa-

mente difícil establecer de antemano a cuántos individuos se habrá de entrevistar y qué se conversará con cada uno de ellos. En la convivencia se habla con mucha gente, se saluda a otro tanto, y todos son informantes potenciales y/o reales. En nuestro caso particular, calculamos un número aproximado de cuarenta «de afuera» y unos setenta «villeros». En cinco años de trabajo de campo en VT hicimos entrevistas casuales, antropológicas y semiestructuradas; pasamos jornadas en el lugar y residimos un breve lapso. En resumen, a diferencia de otras investigaciones sociales, los ritmos del trabajo de campo antropológico están determinados no sólo por los objetivos del investigador, sino, también, por la confluencia de varios factores: las características de la realidad analizada, sus grados y niveles de conflictividad y el contexto político general; las experiencias previas de los pobladores con los extraños y el rol que le asignan al investigador; el desenvolvimiento del investigador en el campo y el «rapport» o empatía que establezca con sus informantes. Estos son sólo algunos de los aspectos que intervienen en una investigación y deben ser tenidos en cuenta porque pautan su dinámica, delinean la información obtenida, los ámbitos propicios para acceder a ella y, sobre todo, porque les dan un sentido específico a los datos recolectados. Por eso, en antropología social, las condiciones de recolección de datos no son sólo eso: también constituyen el proceso mismo de producción de conocimiento.

LA TIPIFICACIÓN DE VILLERO EN EL SENTIDO COMÚN DE «LOS DE AFUERA»

Veamos ahora cómo funciona internamente la lógica de este modelo que sustentan funcionarios oficiales, vecinos, empleadores y personal eclesiástico, acerca del «villero», entendido como «modelo de» lo real, como modelo de interpretación. Si bien los testimonios de los informantes oscilan entre «las villas» en general, y VT en particular, en estas páginas ambas instancias serán consideradas conjuntamente, dando cuenta del caso concreto en que hemos trabajado y, por consiguiente, sin ser pasible de generalización.

LA VILLA: UN SUJETO SOCIAL SIN MORAL

¿Por qué se formaron las villas? ¿Cuál es su origen? En la memoria de estos «vecinos del Gran Buenos Aires», las villas surgieron durante la primera y segunda presidencia de J. D. Perón, por un doble motivo: uno de tipo económico-ocupacional; otro de tipo político. Con respecto a la cuestión laboral, se reconoce que las villas nacieron paralelamente a la consolidación del sector fabril en

el cordón industrial. Villa Tenderos es una de las villas que están ubicadas en el cinturón industrial sur.

Aunque ya desde principios de siglo hay datos sobre Tenderos en la zona, nuestros informantes remiten su nacimiento a las dos primeras gestiones políticas peronistas «Porque cuando Perón los trajo vinieron muchos provincianos, y les decían a sus parientes: venite, porque acá hay trabajo de albañil y te podés levantar el rancho...» (Av)[7]. En este testimonio vemos cómo convergen, por una parte, un elemento activo: la actitud decidida de los migrantes de traer a sus coterráneos a un medio de mayores posibilidades laborales y residenciales; por la otra, un elemento pasivo: «Cuando Perón los trajo». El engaño político fue dando lugar al espejismo de una ciudad atrayente pero difícil en la que sucumbieron estos migrantes, «...hay gente que viene de afuera, vienen del interior, y que piensan que van a hacer la guita loca, y después se desengañan, terminan viviendo entre cuatro chapas, en la villa, porque hay gente que no tiene donde ir...» (SI) En un primer momento, el cambio de la vida «de campo» a la vida «de ciudad» puede ser visualizado como un progreso porque «Vos mira (a Pérez). Él es paraguayo, vivía a 30 km. de Asunción; no había agua corriente, no había luz eléctrica. Acá se vino a la villa y tiene agua en la esquina. ¿Vos sabes lo que es tener agua en la esquina?» (Lm). La pregunta acerca de por qué permanecen en la villa en condiciones tan precarias parece relativizarse a la luz de esta observación, pero vuelve a tener vigencia cuando se piensa que ya han pasado tres generaciones de villeros; si el maquiavelismo supuesto de un político data de casi medio siglo y la ilusión de la gran ciudad se ha esfumado, ¿por qué se quedan?

A partir de aquí, nuestros informantes «de afuera» efectúan un desplazamiento de la villa como fenómeno urbanístico al comportamiento de sus pobladores. En su concepción, la villa no es un conglomerado de construcciones levantadas con material de desecho; la villa es un sujeto social. De aquí en más trabajaremos sobre la hipótesis de que para «los de afuera» la verdadera «cuestión villera» no es concebida como un problema relativo a la vivienda, por más que suela plantearse en esos términos; la cuestión villera atañe a un sujeto social, el «villero», motor de numerosas acciones y medidas del Estado y de la sociedad civil que puede adoptar signos diversos. Veamos cómo se opera ese pasaje de un acontecimiento urbano a otro de tipo social e ideológico.

Si buceamos en la argumentación de los informantes, descubrimos que, más allá de las causas primeras y evidentes de la conformación de estos asentamien-

7 Señalamos con mayúscula y minúscula a los informantes masculinos, y con dos mayúsculas a los femeninos. Las iniciales no responden a los verdaderos nombres de los entrevistados, para evitar posibles identificaciones.

tos, existen causas «profundas» o «verdaderas» de que las villas sigan existiendo[8]. La circunstancia de que estemos abiertos a captar esta lógica, aún desde nuestra propia racionalidad, parece fundamental parar comprender el sentido de los distintos hechos sociales para sus protagonistas y, de ese modo, comprender los rumbos probables que tomará su acción.

Si efectivamente -se nos dice- fueran el resultado de determinaciones sociolaborales, las villas no tendrían razón de ser. ¿Por qué permanecen las villas si, como señalamos, en los cincuenta la demanda de mano de obra era elevada, y el trabajo bien pago?

Aunque los informantes reconocen que esta demanda fue decreciendo en el último decenio con la mecanización del puerto de Buenos Aires, la recesión industrial y la paralización del ramo de la construcción, estos factores son demasiado recientes para la tenaz persistencia de estos asentamientos. Admitamos -sigue el argumento- que el problema laboral estuviera medianamente resuelto para muchas familias y aceptemos, entonces, que la villa obedece a un déficit habitacional: Sin embargo, dicha carencia afecta no sólo a estos pobladores, sino, también, a los inquilinos de conventillos y departamentos y, lo que es claro, afectó a los migrantes de ultramar a principios de siglo, cuando afluían

8 La distinción entre causas profundas y aparentes tiene su historia en la antropología. Citemos uno de los ejemplos más clásicos que han suscitado mayor discusión: la validez del llamado «pensamiento mágico», «salvaje» o «prelógico», es decir, de esas lógicas alternativas a la sustentada por la ciencia europea. Los antropólogos solían encontrarse con prácticas orientadas por principios que, desde su perspectiva europea, no «tenían sentido», parecían «irracionales» y «contradictorias». Tal es el caso de los supuestos sobre los que se asienta la creencia en la brujería. E.E. Evans Pritchard investigó el tema entre los azande de África oriental. Este pueblo sostenía un complejo sistema jurídico-político montado sobre el aparentemente «inofensivo» e «infantil» argumento del daño por brujería. Este factor cimentaba la lógica de buena parte de las relaciones sociales en la comunidad y entre comunidades azande. Cuando el investigador decidió confrontar su lógica con la de los informantes, interrogó acerca de cuál era la razón por la que podía morir una persona.
La respuesta solía ser «por brujería». El investigador citaba el ejemplo de una mujer que había sido sorprendida por un cocodrilo mientras lavaba en el río. ¿Acaso no era el animal el responsable de esa muerte? El azande aceptaba esta explicación como natural pero, a la vez, parcial, pues si uno fuera al fondo de las cosas, replicaba, habría que establecer por qué esa y sólo esa persona fue tomada por sorpresa justo en ese instante y lugar; por qué la fatalidad alcanzó a esa mujer y no a otra. La razón debiera buscarse, pues, en causas más trascendentes que la del cocodrilo La confluencia de todas estas eventualidades -lugar, tiempo, persona, actividad, y agente de la acción- provocó una muerte aparentemente debido a causas visibles, aunque el verdadero motivo haya sido el daño brujeril a esa víctima, a través de un cocodrilo (Evans Pritchard 1976).

masivamente a las grandes ciudades. Sin embargo, no hay «villas» de italianos y rusos.

¿Por qué? Generalmente en este punto aparece, como argumento decisivo, la memoria de los vecinos bonaerenses acerca de una experiencia «instructiva»: los villeros en departamentos.

Esta leyenda muestra cómo, aún teniendo la posibilidad de adoptar un nuevo sitio de residencia, estos pobladores «prefirieron» regresar a las villas o, lo que es peor, convertirá los complejos de departamentos en «villas de propiedad horizontal». Los hechos están a la vista: levantan el parquet para hacer asado, venden la plomería, usan los sanitarios como maceteros, llevan a los animales domésticos a hacer sus necesidades en los espacios comunes, rayan los ascensores, no pagan las expensas y, finalmente, regresan al lugar de dónde nunca debieron (ni quisieron) haber salido: su villa, su gente; vuelven a vivir en su miseria. La cuestión difícilmente sea resuelta porque –razonamiento de sentido común– las villas miseria no son una consecuencia de tipo económico ni residencial; sino un problema cultural y moral. A partir de esta definición suministrada por nuestros informantes «de afuera», pueden identificarse tres formas en que los villeros se relacionarían con la sociedad mayor:

- a través de otras pautas, valores y normas que las detentadas por los habitantes de departamento, los vecinos, la gente bien o los que viven «como la gente»;
- carecer de toda orientación valorativa y normativa;
- estar simultáneamente a caballo de dos sistemas de normas y valores diferentes: aquel del cual proviene –el rural– y aquel al cual han llegado –el urbano–.

Las tres posiciones no son excluyentes, sino que, por momentos, llegan a confundirse. Un mismo informante puede sustentar, en su discurso, una y otra variante, sin acusar contradicción. Veamos la primera posibilidad.

«Hay gente que viene de nuestras provincias y se transculturiza en Buenos Aires, traen sus pautas culturales y las siguen acá» (Sa). Según esta perspectiva, la villa es un medio donde se reproduce un símil de la «cultura provinciana» o de las distintas culturas de los lugares de origen de esta población migrante. No sólo es el terreno donde pueden llevarse a cabo una serie de prácticas, sino que, además, es un ambiente social donde pueden recrearse las relaciones características de algunos pueblos. «... te dicen: yo vivo acá porque tengo todo. Y es cierto! Tienen a su compadre enfrente, a su comadre al lado, a sus collas, vive como vivía en Bolivia...» (Lm). La herencia cultural se compone, pues, de valores y aspectos materiales, como también de patrones de sociabilidad, vínculos

de parentesco consanguíneo y ritual –compadrazgo–, de amistad y coterraneidad, que van consolidando un modo de vida distinto, en el seno de otro como el bonaerense y «de barrio».

El factor cultural, tal como es entendido por estos informantes, en cuanto sistema de valores y modo de vida, no tendría por qué entrañar desviación ni desorganización social. Sin embargo, aparece contrapuesto a otros considerados más exitosos y adecuados a la vida moderna; tal es el caso paradigmático de los migrantes españoles e italianos que «vinieron acá con una mano atrás y otra adelante, y se metieron de albañil y tenían esa visión de futuro...» (Ac). «Hay gente que tiene pautas culturales que sí proceden de la rama española e italiana con cierta educación familiar, esos no toman, pero la gente más inculta, como no tiene preparación, sin estudios secundarios, que deambulan entre las provincias, entre las villas, esa gente sí toma» (Br). Este contraste establece una valoración de las culturas, y una asignación de grados de desarrollo y civilización, que nos remite a la siguiente pregunta: puestos en contacto con realidades distintas, con estilos de vida «mejores», más «sanos y promisorios», ¿por qué estos migrantes y sus descendientes permanecen en las villas? Responder «por factores culturales» en este contexto tiene menos que ver con una reflexión profunda acerca de la dinámica y la coherencia interna de ese modo de vida que con una especie de caja negra cuyos vericuetos son inabordables e incomprensibles. Por eso llega a decirse que, se haga lo que se haga, se les dé lo que se les dé, seguirán siempre igual, repitiendo sus costumbres ancestrales.

Así, nuestros informantes «de afuera» se desplazan casi imperceptiblemente desde la diferencia cultural y el sistema alternativo de normas y valores, a su carencia absoluta (segunda posición); se nos dice que este sistema tradicional no resulta adecuado para su nueva vida, ya que los denigra y preserva en un estado semejante al del salvajismo, pues «es como una sociedad primitiva, transculturizada, trasladada a otro tipo de cultura...» (LS) amarrándolos irremediablemente a la villa. En resumen, el sistema alternativo de valores y de normas podría aparecer como un todo coherente y lógico en sí mismo, pero desde el momento en que ese sistema es comparado e interiorizado con respecto a otros –porque se les asigna a sus protagonistas la responsabilidad de permanecer dentro de los límites de la pobreza y la villa–, la diferencia cultural pierde legitimidad y se transforma en un conjunto de resabios anacrónicos, a veces pintorescos, de estos pobladores. Ese anacronismo nos lleva a la tercera posición.

«(Los villeros) Son como los indios de Mansilla, pero esos por lo menos vivían en sus tolderías, en su cultura, aún con algunas costumbres salvajes, pero en su cultura. Esta gente ni eso» (Sa). Henos aquí con la inviabilidad de la diferencia

La villa es el resultado de la supuesta incompatibilidad y el desajuste de dos modos de vida en imposible coexistencia.

El resultado, tanto de la primera como de la tercera alternativa, es el mismo: la razón de que estos pobladores no se integren a la vida civilizada es carecer de toda orientación valorativa y normativa «adecuada», condición a la que se conoce como «falta de educación, de cultura, de enseñanza», como necesidad de «domesticación», «...no quieren progresar, será porque siempre estuvieron sumergidos o porque no tienen un programa educacional adecuado» (Hc). Porque «¡... qué pueden saber si no saben que existe una vida mejor, no pueden aspirar a eso!» (LD).

LA INERCIA Y LA ANOMIA

La carencia de valores y de normas, elemento definitorio del modo de vida de las villas, trasunta las dos características centrales de estos pobladores: su inercia y su anomia. Inercia es un término introducido por nosotros, que consideramos similar a expresiones de nuestros informantes como «haraganería crónica», «vagancia», «desinterés en progresar», «desapego a la vida»; la inercia es el «dejarse estar», abandonarse a la corriente de los hechos, a sus dictados y determinaciones, sin decidirse a tomar las riendas de la propia situación. Aquí tienen un papel decisivo la costumbre, que se expresa en el desgano, en que «les da todo lo mismo». Pues «... muchos viven ahí por desidia, porque no tienen visión, porque no tienen ambición de progresar, no tienen ambición de más cosas personales...» (Ac). Sin embargo, aún dentro de este término aparece un ligero matiz: esta falta de ambiciones, este desconocimiento de que existe una vida mejor y de «qué pueden saber» es considerado finalmente como una opción. Porque, según esta tipificación, vivir de ese modo es sencillo, no reviste compromiso alguno; cada uno hace lo que quiere y como quiere, algo así como un territorio libre de toda norma y límite. Por eso «...como no tienen las obligaciones que tenemos nosotros, viven muy panchos, tranquilos. Tenés que ver al mediodía la música a todo lo que da, la gente en la calle, ¡es un Viva la Pepa! Así es la vida de esta gente. Les sobra tiempo...» (LD).

Los vicios estarían ubicados en el límite de lo óptimo y lo degradante: el alcoholismo, la prostitución, el juego, el robo, son «la vida fácil», «el camino más fácil» y se contraponen a la «vida difícil» del trabajo. «La gente de la villa son muy cómodos, prefieren escuchar música y estar vestidos a la última moda que salir a trabajar...» (NO). La gente de la villa, en resumen, ha optado por la anomia, término también introducido por nosotros y de amplia utilización en la sociología a partir de E. Durkheim; con él designamos la carencia de normas, leyes

y pautas. «El villero es libre. No le importa nada... no tiene esas normas, esa moral que tenemos nosotros... Se cagan en todo» (Lm).

Queda así planteado el núcleo del problema villero: su anomia con la consabida inercia, resultado de la ausencia de un sistema normativo y valorativo acorde con la vida moderna y civilizada como la de un barrio «como la gente»: Este modelo se expresa en todos los órdenes de la vida. Los tres más significativos son: el asentamiento, la sexualidad y la vida delictiva.

El Asentamiento, llamado genéricamente «la villa», es definido como un ámbito de carencias: viven sobre una «cloaca abierta» (Sa) en un terreno enfermo y contaminado. El hacinamiento en que se disponen las viviendas «unas adentro de otra, están todas encimadas» (Gm); «En las villas viven todos arrimados, como chanchos, hacinados» (Ac). Y de este modo la pérdida de intimidad entre familias y dentro de ellas es inevitable. La inadecuada calidad y cantidad de la dotación de servicios públicos y urbanos. Las condiciones jurídicas de tenencia de la tierra y la vivienda, en el que son «más de fiscales que de terceros, porque los terceros son los que más chillan» (Av).

Ante semejantes deficiencias, se observan algunas disonancias tales como que la gente de la villa «tiene para el televisor, pero no para la heladera» o «un aparato de audio, en vez de comprarse un departamento o alquilar». Televisor y audio, objetos del ocio, no del trabajo. El sentido de «villa» asociado a precariedad y carencia, se transforma en libertad –mal concebida–, vicio, irresponsabilidad, el «Viva la Pepa» y la falta absoluta de obligaciones. Planteada así, la carencia linda con la elección de una buena vida y la despreocupación, es decir, con la inercia y la anomia.

«... hay gente que puede salir, pero por no pagar un pasaje en colectivo, porque acá no pagan nada, no pagan impuestos, nada, entonces... prefieren quedarse viviendo ahí, aunque sea vivir ahí, ¿no?» (Mo).

La sexualidad y la concepción. La estructura espacial de las clásicas villas aparece como razón principal para el degeneramiento sexual. «La villa es un lugar muy vicioso. Todos viven en una misma pieza, por la sexualidad y todo eso; porque, ¿qué puede tapar una chapa de cartón o una cortina de trapo?» (Li).

Los niños socializados en este ámbito y de frente a esta falta de privacidad e intimidad, reproducirán lo que «para ellos es lo más natural»: la consecuencia lógica es, según esta concepción, que «Ahí, todos se acuestan con todos, los hijos con los padres, entre los hermanos, cualquier cosa, eso es cualquier cosa» (EM). ¿Cuáles son las evidencias sobre las cuáles basan sus afirmaciones? La conducta genitalizada de los niños, las palabras empleadas en el lenguaje corriente –aunque suele evitarse delante de extraños–, los distintos apellidos de los hijos de una misma madre –lo cual mostraría la circulación libre de maridos– pero, fun-

damentalmente, la estrechez de la vivienda y el consiguiente hacinamiento. El tema de la excesiva libertad y el «Viva la Pepa» se vincula con la cuestión moral, pues en el caos no es posible discernir lo bueno de lo malo. Esta es la base de la cultura: la distinción de normas y valores adecuados. Si «la sociedad no les da la pauta necesaria para la vida»... «¿de dónde un villero va a sacar el respeto por el otro, qué es una pareja, qué es el amor por un hijo, cuándo casarse?» (SM). Y como resulta lo mismo «acostarse con un viejo que con un chico» (Ac), las uniones conyugales son igualmente espontáneas, y con esto va de suyo la concepción. Como «no saben cuidarse para no tener...» (Mo) entonces el villero tiene a sus hijos «por tener nomás, porque no piensan, no piensan cómo van a hacer para poderlos mantener...» (SI). El resultado es que los niños crecen «como animalitos, como yuyo... solos, solitos» (LD). Al identificar el desuso de métodos anticonceptivos como una herencia de la vida provinciana y rural, esta figura animalesca o propia de la Naturaleza se vuelve ligeramente humana, aunque sea una humanidad degradada («... esa es otra pauta cultural, una costumbre antigua de las provincias, no cuidarse para no tener hijos» (MO). Esta degradación es asimilada al «degeneramiento» y el «salvajismo» contrapuestos a la cultura y la civilización de la ciudad moderna. Así, p.e., se sostiene que el alcoholismo proviene, entre otras razones, de que los padres suministren a sus hijos, desde muy pequeños, algunas dosis de vino argumentando que «hace bien, es bueno. Esos son los que tienen incultura alimentaria» (Br). En este caso, no se trata ni siquiera de una pauta cultural alternativa, sino de una «falta de cultura», una «incultura». Esta carencia de orientaciones de valor básicas de la vida social tiene como resultado la consecución de otras prácticas nocivas para sí y para el resto de la sociedad.

Conducta delictiva. A primera vista, la villa cumple diversas funciones dentro de la cadena de ilegalidades anexas a la trasgresión básica de una villa: la ocupación de tierras de terceros. La villa es «un aguantadero» de gente de malvivir, dedicada al juego, la prostitución, el robo y la distribución de estupefacientes; la villa es el ámbito donde estos malhechores viven y se reproducen; la villa es el medio donde se aprende a contravenir las reglas; la villa es no sólo la escuela, sino un semillero de «enemigos sociales» que acechan al ciudadano honesto, trabajador, en su integridad física y patrimonial. Si a esto se suman las frustraciones previsibles de «no tener» lo que los otros, el riesgo de vivir cerca de una villa se acrecienta. Tal es la imagen sustentada por los «de afuera». La existencia «real» de prostíbulos, juego ilegal y grupos juveniles dedicados al robo podría ser leída como la consecuencia necesaria de la pobreza; sin embargo, se visualiza más que aquella «vida fácil» signada por el parasitismo social. Así, quien vive en la villa lo hace por conveniencia, pues no sólo ahorra en impuestos

y servicios públicos, sino que, además, goza de todas las prestaciones gratuitas que el gobierno y diversos organismos, engañados, dan a los villeros, creyendo que son pobres. En este segundo matiz, la conducta delictiva no sólo consiste en infringir las leyes –robar, ocupar un terreno privado o fiscal, etc.–, sino, además, en la trasgresión moral del villero que simula necesidades ante gente «de afuera» bien intencionada. La distribución de departamentos y los fracasos de sucesivos planes muestra, según ellos, que nada se gana dándoles una «vivienda digna»: no la saben usar o simplemente, no la desean. La razón principal para esta inadaptación es menos un problema de origen cultural que de un modo de vida montado sobre una serie de intereses y especulaciones para obtener máximas ganancias con el menor esfuerzo.

En resumen, para «el de afuera», el villero es un sujeto social que sólo aparentemente carece de recursos materiales; si analizamos más en profundidad su modo de vida, su comportamiento, su ciclo de reproducción –afirma esta tipificación– puede observarse que no es el económico un motivo principal de sus carencias sino los postulados morales, los valores y las normas que aparecen como ausentes o distorsionados, degradando al villero a un nivel inferior de humanidad que lo remite, en algunos casos, a la animalidad y a la naturaleza. Se sostiene, pues, que el villero no es infractor por ser pobre, sino que su pobreza expresa una infracción moral que lo diferencia de otros tipos de pobres o, mejor dicho, de «humildes». El villero es un pobre indigno, un pobre que no puede sobrellevar digna, moral, honradamente su pobreza.

¿Cuáles son las soluciones posibles para revertir este panorama? preguntamos a «los de afuera». Si el problema es normativo-valorativo, lo que hay que hacer es «*e-du-ca-ción*» (SM). «Que aprendan, hay que educarlos, instruirlos. Usted a un animal salvaje, ¿qué hace? Un perro cuando nace es salvaje, y hay que enseñarle, hay que cuidarlos, explicarles, controlarlos; que una vez por mes vaya una visitadora social a ver cómo viven» (Ac). Tanto en la escuela como a través de diversas medidas de asistencia social, el Estado debiera inculcar las pautas que las faltan. Y de ser posible, desestructurar las bases sociales sobre las que se asientan los lazos que «aferran al villero a ese lugar» (Ar); quizás «sacándolos de su ambiente» se cree un terreno fértil para enseñar e inculcar los principios básicos. A esto ayuda el hecho de que, como son carenciados absolutos, recibirán estas máximas con mayor avidez que otros sectores sociales.

La solución es, en primer lugar, la educación para la integración. Sólo en segundo –por lo impracticable y lo impolítico de la medida– el exterminio físico de los pobladores («rociarla con kerosén y prenderle fuego» (SI), «con los chicos adentro que son los peores» (MA); o lograr que la villa, como entidad urbano-residencial desaparezca; para ello se propone «hacer como hicieron en Retiro...que fueron

con las topadoras... les tiraron la casa abajo,... Para mí debieran echarlos a todos...» (MA), devolverlos a sus provincias o países de origen, «mandarlos a trabajar al campo... tanta falta que hace»; todas respuestas tendientes a demostrar que el poder disociador y amenazante del villero debe ser neutralizado.

Estas soluciones son del todo acordes con las características que se le asignan al tipo de pobreza y al modo de vida en que está sumergido este personaje: figura «anómica» e «inerte», «al margen de» nuestra sociedad, debe ser incorporada –como sea– a los valores prevalecientes.

LA OTRA CARA: «LOS VILLEROS» SEGÚN LOS VILLEROS

Para acceder a la perspectiva de estos pobladores acerca de su propia condición, debemos advertir que esta investigación se llevó a cabo durante el último período del gobierno militar, la apertura democrática y las elecciones nacionales de 1983, y la primera etapa de gobierno constitucional radical Esta secuencia política estuvo encuadrada por la desmovilización y segmentación de los sectores populares, y fundamentalmente, de los pobladores de villas, cuya violenta experiencia de erradicación definió un sitio difícilmente superable en el corto plazo, un sitio de subalternidad y de dominación. Nos referimos, entonces, a un período donde estos pobladores desarrollan una estrategia defensiva de supervivencia, aparentemente opuesta a la correspondiente al período 70-76. Si bien no son más que hipótesis, con estas formulaciones queremos dejar en claro que las conclusiones de este trabajo no pretenden extenderse a todos los habitantes de asentamientos precarios de América Latina ni de la Argentina, ni tampoco a los habitantes de VT a lo largo de toda su historia.

En la construcción que presentamos en ese acápite intentamos abordar el llamado «problema villero» desde un ángulo distinto al más corriente: desde el contexto en que la villa se fue transformando en una solución para gran parte de los sectores populares. Mas que partir de su carencia, como suele proceder la tipificación de «villero» del sentido común «de los de afuera», proponemos seguir la lógica de los mismos residentes y analizar, luego, en qué difieren ambas perspectivas.

Una joven de quince años se asombraba de que amigos suyos, residentes en las torres vecinas, denigraran una y otra vez a los villeros, sabiendo que ella también lo era. «Yo soy tan villera como los demás, porque yo vivo acá, en la villa» (SN). Así definen ella y otros informantes quién es villero: el que vive «adentro» y, por ello, se distingue del que vive «afuera», del «de afuera».

Esta definición presenta el núcleo de la cuestión: si bien los sentidos asociados a «vivir en la villa» pueden variar, así como las condiciones morales y generales

de sus habitantes, «ser villero» es, en última instancia, el morador de un espacio residencial de características particulares. «Ser villero» puede, eventualmente, estar asociado a la imagen descalificante sustentada por los «de afuera», pero este es uno de los tantos sentidos posibles que emplean los vecinos de «adentro». Para ellos, «ser villero» no connota, forzosamente, mayor inmoralidad que la de un poblador de monoblocks o de Barrio Norte; «ser villero» no implica inconducta ni necesaria ruptura de normas o carencias de valores, ni revela falta de interés en «progresar» o ausencia de virtudes para el trabajo, aunque en la villa puedan encontrarse «abandonados», «desocupados», «mala gente», «vagos». «Ser villero» se define en otro nivel, por las características del asentamiento que ocupan.

¿Por qué irse a una villa?

De lo señalado por la teoría marginalista y por la tipificación sustentada por «los de afuera», los villeros coinciden en apuntar el origen predominantemente migratorio de los habitantes de Tenderos, la crisis del medio rural provinciano, y la cadena de conocidos que operó como base para ir a dar allí (lo cual puede verse, también, en los discursos iniciales). Sin embargo, la ocupación de terrenos fiscales o de terceros se visualizaba como una primera solución de carácter transitorio hasta el asentamiento definitivo en una vivienda y un terreno propios, lo cual dependía, en gran medida, del afianzamiento de la condición laboral. Con un trabajo seguro y medianamente remunerado se podían afrontar, en aquellos tiempos, las necesidades habitacionales de manera satisfactoria. Entretanto, se podía «hacer tiempo» en la «villa» donde, al final de cuentas, vivían varios conocidos, algunos parientes y paisanos que estaban en las mismas condiciones.

Este núcleo de relaciones afines tenía su expresión espacial en el nombre de los pasillos que agrupaban familias enteras: el pasillo de los Martínez, los Altamirano, etc. Gradualmente, y conforme a la resolución de diversas necesidades, la red de relaciones se fue ampliando a nuevos conocidos. Estas necesidades no sólo se referían a la vivienda, sino también al diseño y ordenamiento de los espacios comunes, al aprovisionamiento de materiales, al intercambio de bienes de uso cotidiano, a la obtención de mejoras para el barrio en el equipamiento público, en la prestación mutua de servicios personales y los más variados recursos. Cuidado de niños, auxilio en casos de emergencia médica, un plato de comida, combustible, utilización de un vehículo, compartir fiestas y bebidas, una colecta para un funeral, son sólo algunas de las actividades que tienen lugar en las llamadas «redes vecinales» y que nuestros informantes llaman «ayuda en-

tre vecinos». Una informante afirmaba, en sentido metafórico, que «acá tengo a toda mi familia» (ON).

Uno de los aspectos más relevantes de estas redes es la obtención de trabajo. Los pobladores de villas integran la legión de trabajadores no especializados del medio urbano. Una de sus características es la naturaleza informal de esta inserción, lo cual se traduce en diversos modos de «trabajo en negro», «sin relación de dependencia», remuneración jornalizada, sin cobertura de obras sociales ni indemnización por despido. Tal es el caso de la construcción, la estiba de camiones y otro tipo de «changas» o trabajos temporarios como la vigilancia, el trabajo doméstico, etc. La estiba portuaria era, en sus comienzos, un empleo con más características informales que formales. Su progresiva formalización se operó de acuerdo a las luchas del gremio portuario, cuyo epicentro se recuerda en los comienzos de la década de los sesenta. Sin embargo, en todos estos casos, el empleo de la mayoría de los pobladores de Tenderos está fuertemente supeditado a la demanda ocasional y a quien oficie de nexo con la fuente de trabajo, es decir, con el contratista. Por consiguiente, la confianza de este para con el aspirante resulta decisiva.

La red de conocidos –vecinos, coterráneos, parientes– aparece con renovado vigor cuando se trata de extranjeros indocumentados, postulantes que no han superado el examen médico de ingreso (fundamentalmente, aspirantes chagásicos) y personal con antecedentes policiales; estos casos dependen casi totalmente de los nexos informales. De todos modos, Tenderos nació junto al boom industrial del sur bonaerense, y los establecimientos fabriles metalúrgicos, frigoríficos y químicos albergaron, desde entonces, a sus residentes, algunos como personal de planta, otros como «temporarios». Por otra parte, la villa es el lugar de empleo de los numerosos comerciantes y cuentapropistas cuya clientela reside allí: almacenes, boliches, despachos de bebidas, venta de menaje, artículos escolares, para la vivienda, regalos, zapatería, reparación de electrodomésticos, colaboración en la construcción de viviendas y en el desagüe de pozos, cirujeo o compraventa de basura.

La proximidad del empleo fue un factor de peso en la elección y mantenimiento de Tenderos. Algunos de sus pobladores cuentan con un terreno en el último cinturón del Gran Buenos Aires –Várela, Solano, etc.–, pero ese lote, comprado hace ya tiempo, está desprovisto de los servicios básicos, mucho más que la villa: no tiene asistencia escolar ni médica, ni servicio de autotransporte cercano; está fuera de la traza urbana. Por eso «Yo no me quiero ir (de acá). Estamos muy acostumbrados, porque acá está cerca de todas partes, cerca del centro, cerca del hospital...» (Fv). Mudarse a esos terrenos implicaría no sólo levantar una vivienda –lo cual resulta oneroso, conforme los costos del

material de construcción–, sino, además, invertir un gran esfuerzo para suplir todas aquellas necesidades que en Tenderos están, aunque deficitariamente, cubiertas. A ello se agrega la distancia del empleo, que significa tiempo y dinero en transporte. «(Algunos tienen terreno) en Várela, en La Plata, pero tienen el trabajo acá o en la Capital, entonces prefieren vivir acá, porque piensan que todo el dinero que se les va en viaje mejor lo gastan en comida» (Ca).

¿Por qué irse de la villa?

Aquella provisoriedad con que planteaban su lugar de residencia los primeros ocupantes de VT difiere, sin embargo, de la provisoriedad actual. Lo que fue «una solución para salir del paso» se transformó en la única alternativa posible, por la serie de ventajas que acabamos de señalar: ubicación de la villa respecto del empleo; importancia de las redes de conocidos y parientes para resolver diversas cuestiones cotidianas y para vincularse con el mercado informal de trabajo; todo esto referido a sectores de bajos recursos económicos. Sin embargo, este razonamiento no debe hacernos perder de vista las efectivas desventajas de la villa, pero siempre desde la mirada de nuestros informantes residentes. La estructuración progresiva de VT se llevó a cabo de manera improvisada, no porque no siguiera cierta lógica –p.e., las relaciones personales de sus ocupantes y de los recién llegados–, sino porque se operó conforme al arribo de cada uno descoordinadamente, sin asesoramiento técnico, con escasos y, a veces, inadecuados recursos. Entonces, «lo que pasa es que acá hay gente que levanta una casilla acá, otra casilla allá, y después la vende, la alquila, entonces así nunca se va a terminar la villa. No dejan espacio para lotear... levantan en cualquier espacio que encuentran...» (Cr). Sin embargo, esta puntualización no hace más que recordar el modo en que se asentaron todos los habitantes de Tenderos, incluso este informante. Aquellas deficiencias se ponen de manifiesto según factores de orden climático, la presencia de organismos y planes oficiales, y la organización de los pobladores. Una vecina se refería al intento municipal de formar una comisión de vivienda integrando en su plantel a diversas autoridades provinciales y nacionales, replicando que «quieren meter gente de afuera que no conoce; nosotros sí, porque nosotros vivimos en la villa» (NC). El conocimiento de las desventajas es reivindicado por esta pobladora como un derecho a ser protagonista de las mejoras de su hábitat, conocimiento que deriva de ser villera, es decir, de «vivir ahí», en la villa. El elemento estrictamente urbanístico es, al mismo tiempo, un factor de riesgo personal; como apuntaba la informante al comenzar este artículo: los materiales de las viviendas son demasiado vulnerables para proteger a sus moradores de una amenaza constante: los enfrentamientos armados.

Según nuestros entrevistados, una de las mayores desventajas de vivir en Tenderos es «el ambiente» para la crianza de los hijos. «Nosotros queremos irnos, por los chicos, porque uno quiere darles lo mejor, y no queremos que estén acá. Porque se enyuntan, porque acá hay chicos de toda clase. Hay muchos chicos que los padres no los dominan, que ya cuando tienen quince años tienen sus aspiraciones y toman por la más fácil. Yo no quiero que mis pibes se hagan de amigos acá» (MA). Cuando tomamos este testimonio, MA tenía cinco hijos: uno de dos años y los demás bien entrados en la adolescencia. El peligro de que se incorporen a gavillas entre cuyos pasatiempos se cuenta el consumo de estupefacientes, el asalto de transeúntes, camiones, colectivos y negocios, o el enfrentamiento con otras «barritas» resulta, seguramente, en un riesgo vital. Algunos padres consiguen «mezquinar» a los hijos, más si son mujeres, esto es, tenerlos en casa, vigilarlos, llevarlos y traerlos de la escuela y evitar que anden solos por el barrio. Sin embargo, no todos están en condiciones de hacerlo, sobre todo si trabajan fuera y deben dejar a los pequeños al cuidado del hermano mayor.

Las razones para que «la villa» sea efectivamente peligrosa en términos de seguridad personal, son bastante concretas y en nada son atribuibles a esencias raciales o étnicas. Los informantes distinguen dos tipos de delincuentes: los adultos y los niños. Aquellos, se dice, no siempre son oriundos de la villa; van allí a refugiarse, a pasar temporadas, y a seguir con su nomadismo; tienen sus negocios, sus cosas, y si uno no se mete con ellos, ellos no se meten con uno y cada cual lleva la vida que eligió. Se sabe que las villas son un refugio, pero nadie tiene derecho a ser «buchón» de la cana (o alcahuete o soplón de la policía), porque allí todos, quien más quien menos, están en infracción: la ocupación ilegal de tierras de terceros. En cuanto a los niños, se piensa que los asaltos comienzan por travesura, como un juego que va tomando mayores dimensiones y que se escapa del control paterno –nos referimos a niños entre 5 y 13 años–. A diferencia del caso anterior, estos son vistos como una verdadera amenaza, porque un niño no tiene dimensión del peligro y de la vida humana, y aprieta el gatillo no por necesidad, sino por diversión. Los villeros asignan la primera responsabilidad a los padres de la criatura, y la segunda, a la policía que no opera (u opera ambiguamente) con los menores de edad. Conforme van creciendo, estos niños se convierten en delincuentes conocidos por los agentes de la represión, quienes generalmente, terminan transando la libertad. La «transa» cobra mayor magnitud a medida que aumenta la importancia del delito. Porque «la policía sabe todo, quiénes son, todo, pero los dejan o hacen un circo bárbaro y se llevan a los que no tienen que llevar» (Cq).

Esta inseguridad se refleja no sólo en el control sobre los hijos, sino en muchas otras medidas: no salir de noche, no dejar el rancho solo, no hacer visitas

demasiado lejos y prolongadas –p.e., durante las fiestas o en las vacaciones– y no interceder por terceros. Cada quien se hace cargo de lo suyo, a riesgo de que, el día de mañana «le quemen la casilla». La denuncia resulta en contra del denunciante, ya que no existen controles externos que resuelvan o diriman la cuestión. Los villeros integran un tenso equilibrio donde se deben respetar algunas reglas de conducta, so pena de graves daños sobre sí o la familia. Estas reglas incluyen el encubrimiento, la discreción y enfrentamiento directo: «no dejarse llevar por delante».

Otra desventaja de la villa surge de las características generales del lugar, sus deficientes condiciones sanitarias, el hacinamiento de las viviendas y vecinos, que resultan en una serie de conflictos por el espacio, el acceso al pasillo o la calle, el derecho de levantar un rancho en el predio vacante, elevar el terreno produciendo la mayor inundabilidad de los ranchos vecinos, echar agua al pasillo o fuera de la zanja, arrojar basura por doquier, sobreutilizar la canilla quitándoles presión a las canillas de los vecinos, etc. Sumados a las deficiencias en la provisión de servicios públicos, sus pobladores dibujan un panorama semejante al de la informante que citamos en un comienzo: todo parece menos en la villa.

Ni irse ni quedarse

Si sus ocupantes ven tan claras las desventajas, ¿cuál es la razón para permanecer allí? El problema presenta varias aristas y en cada uno podemos identificar nudos o cuestiones contradictorias. La primera de ellas es si este poblador debiera quedarse aprovechando las ventajas, o bien irse, intentando superar las desventajas. ¿Acaso los villeros quieren dejar de serlo? Consideramos que no es posible dar una respuesta válida para todas las épocas y habitantes de Tenderos, aunque sí podemos marcar una tendencia general: los villeros quieren dejar de serlo, si «ser villero» significa habitar un medio urbano deficiente e inestable. Veamos algunas razones de por qué no lo hacen.

El tema vivienda fue y es central a sus discursos y preocupaciones: esto se ve en las constantes mejoras del rancho, en su ampliación, en la instalación –aún ilegal– de servicios públicos y en la demanda ante la Municipalidad, de agua corriente, canillas, piletas públicas, bacheo, asistencia médica y escolar, policial y materiales de construcción. Aquí ocupa un lugar central la vivienda que, por lo tantas veces prometida, y otras tantas denegada, ha dejado de ser una demanda explícita de estos pobladores. La consideran, más bien, una promesa de campañas electorales, pero abrigan siempre la secreta esperanza de que algún día se concrete. Por eso han llegado a ser, tantas veces y ante tan diversos

organismos –Iglesia, Municipalidad, Estado nacional, provincial, cooperativas, etc.– presa de desilusión.

La actitud de los pobladores ante la mera oferta de vivienda, departamento o casa depende, en gran medida, de las posibilidades con que cuenta cada unidad doméstica. Por eso es conveniente establecer algunas diferencias internas entre estos residentes, quienes suelen clasificarse entre sí como «trabajadores» y como «vagos»; aquellos viven de un sueldo (aunque sea irregular); estos «andan en la joda», es decir, en negocios ilegales. De los «laburantes» están los que se desempeñan en un empleo estable y los que trabajan en «changas».

Oscilar de un trabajo a otro, sin permanecer en puesto alguno, suele atribuirse a algún defecto del trabajador, generalmente la bebida, y el robo. Quienes hacen saber de sus intenciones de «salir» de la villa son, generalmente, aquellos que cuentan con un trabajo y/o un ingreso regular.

¿Cuáles son, entonces, los caminos posibles para «salir»?

En primer lugar, pagar un alquiler, sea en un departamento o en un inquilinato. A diferencia de que «una cuota se paga con gusto, porque sirve para pagar algo que va a ser de uno» (Ca); el alquiler se escurre para siempre; por eso, mejor quedarse en la villa y ahorrar hasta alcanzar la propiedad. Esta es la opción de la mayoría de quienes estarían en condiciones de afrontar los gastos corrientes de un departamento o casa; porque, contrariamente a lo que suele pensarse, este traslado implica abonar la cuota de propiedad; significa, también, mantener la familia, afrontar las expensas, los impuestos y servicios públicos, y significa, también, el equipamiento medianamente «decoroso» a la altura de la nueva vivienda, pues «departamento no se puede tener así nomás, como un rancho». Por eso, la previsibilidad de los ingresos es decisiva para acceder a esta alternativa de «la casa propia». Esta es una de las razones más poderosas para abandonar departamentos, cosa señalada una y otra vez por «los de afuera» como la renuencia intrínseca a «vivir civilizadamente».

Por otra parte, el gobierno y los municipios han ofrecido numerosos planes de vivienda en los últimos veinte años, algunos abortados, otros reasignados y, los menos, entregados a sus destinatarios originales, los villeros; también se han instrumentado cooperativas de vivienda popular. Estos planes, si bien nuclean a la mayoría de los aspirantes a la casa propia, presentan la dificultad de requerir períodos de espera muy prolongados, a raíz de lo cual muchos socios dejan de abonar la cuota por desánimo o desconfianza. La experiencia es prolífica en las interrupciones de planes, de manera que estos aspirantes se basan en su memoria, no en fantasías; más aún, la reacción es lógica si ponderamos el significado de semejante inversión en sectores de escasos ingresos. Si se retira, el aspirante puede intentar una salida individual –al menos en sus intenciones, porque es muy

difícil llevarla a cabo–. En esta secuencia de posibilidades, el que se ofrezca departamento o casa es secundario (aunque generalmente, estos pobladores prefieran casa), porque todo es bueno «para ir progresando un poco» (Fv). La decisión de irse de la villa no sólo depende de la regularidad de los ingresos, sino también de la oferta de planes de vivienda popular, de su continuidad y concreción.

Con quienes disponen de ingresos irregulares o con aquéllos que se han visto imposibilitados de seguir abonando sus cuotas como cooperativistas, y han tenido que abandonar el plan, quedarse en la villa no es el producto de una decisión, sino de una imposibilidad y, por lo tanto, del desaliento. ¿Cuál es, aquí, la estrategia? Mejorar lo que ya se tiene: el rancho o la casilla, cambiar paredes de chapa por material; ampliar las habitaciones, pintar; renovar el mobiliario. Sin embargo, dos cuestiones conspiran contra esta solución. La primera es el cúmulo de dificultades para mantener en buen estado el patrimonio material; la lluvia, las goteras, la inundabilidad de los terrenos, el barro y la zanja, los animales domésticos propios y ajenos, las incursiones de rateros y gavillas (la vivienda villera es fácilmente franqueable cuando es de zinc o cartón). Entonces «la pobreza lo abruma a uno, por eso que uno deja las cosas tiradas, porque acá uno limpia, limpia y no luce, no se ve. Y después que uno se levanta tiene que ir a cargar agua al tanque. No es como un departamento que uno tiene la canilla en su casa y usa lo que quiere. Acá no. Yo diez veces por día voy a buscar agua... Después, que todo se llena de polvo, de tierra, todo está sucio... no tiene dónde poner las cosas, la ropa, nada, todo está revuelto, entonces, al final, uno deja todo así. Total, ¿qué importa? Ya no hace nada porque todo está igual. La pobreza lo abruma a uno, lo cubre...» (AB)

El segundo factor que dificulta el mejoramiento de las condiciones de vida en la villa, es la «incertidumbre». La villa se ha levantado sobre terrenos fiscales o de terceros, y siempre pende sobre ellos la orden de desalojo. Sea legal o arbitraria, pacífica o violenta, la erradicación es una amenaza que pone en peligro la inversión en mejoras de vivienda. «Yo me animo a hacerme la casa (de material) ¿pero para qué si mañana me la tiran abajo? Si a mí me dan el terreno yo la hago, pero quiero la propiedad del terreno también, no sólo de la casa, porque el día de mañana me echan» (Fb). «No sabemos cuánto nos van a dejar acá» (ON). Carecer de la propiedad del suelo se traduce en una inseguridad constantemente renovada por la experiencia reciente de la erradicación de villas de la Capital Federal (1977-1979).

Algunos damnificados por la medida fueron a vivir a VT y contaron su experiencia. Por eso, la amenaza es revivida al menor indicio: «El otro día andaba viendo un helicóptero que daba vueltas y daba vuelta... y yo pensé: ¡Uy! ahora queman la villa y tenemos que salir corriendo como ratas» (Cr).

La cuestión se resume en una segunda contradicción para quienes viven en la villa: invertir para algún día ser echado, o seguir viviendo en condiciones provisorias, mientras se intenta, al menos hipotéticamente, ahorrar hasta alcanzar un departamento o una casa. «Nosotros ya no nos preocupamos por vivir acá... vivimos por vivir nomás, pero ya no arreglamos nada... ¿Se vive mal? Y bueno, uno va arreglando... pero queremos irnos» (MA). Lo que alguien «de afuera» interpreta como un renunciamiento, como abandonarse a la inercia es, en rigor, una muestra de desaliento que sin embargo, tiene posibilidades de operación; MA se mudó a un departamento a los tres meses de haber pronunciado este testimonio.

La mayor parte de los habitantes de VT se encuentra en la disyuntiva, pero no disponen de los medios económicos para afrontar el pago de expensas, servicios, etc. Si a ello agregamos la necesidad cotidiana de los vecinos, muchos de los cuales se ligan por parentesco, camaradería, podemos vislumbrar que la solución más accesible y deseada para la mayoría de estos pobladores, es obtener la propiedad de los terrenos que hoy ocupan y permanecer en el lugar.

LA TIPIFICACIÓN CIENTÍFICA DE «VILLERO»: EL MARGINADO

Pasemos ahora a revisar la imagen que las ciencias sociales presentan de estos pobladores. El que lo hagamos luego de la tipificación del sentido común no da cuenta, sin embargo, de un orden cronológico de aparición. El dilema acerca de si las similitudes entre tipificaciones científicas y del sentido común se deben a que las teorías científicas impregnan el sentido común, o viceversa es, por demás interesante, pero escapa a los propósitos de este artículo. Nos limitaremos, por ello, a señalar algunas convergencias. La bibliografía especializada referida a las villas nos habla de asentamientos urbanos erigidos ilegalmente sobre terrenos fiscales o de terceros, que cuentan con viviendas precarias, generalmente construidas con material de desecho, y con escasa o nula dotación de servicios públicos urbanos. Empíricamente, los estudiosos del tema han reparado en que estos asentamientos suelen encontrarse «al margen» de las líneas habituales de comunicación; sus pautas de edificación están «al margen» de los patrones municipales; y sus pobladores no cuentan –es decir, están también «al margen»– con las ventajas de la infraestructura urbana (luz eléctrica, agua potable, autotransporte de pasajeros, recolección de residuos, etc.) Aunque no sean los únicos, los habitantes de estos asentamientos «marginales» recibieron una caracterización afín: se los llamó «marginados». Y decimos «no son los únicos» porque comparten esta calificación los presidiarios y exconvictos, los dementes y vagabundos, etc. (PESET, 1983). Sin embargo, este calificativo tenía su histo-

ria en las ciencias sociales y se incorporó al lenguaje del hombre común –hasta de los mismos pobladores de villas– gracias, aparentemente, a su correspondencia con lo que se cree o supone «evidente» y a la Teoría de la Marginalidad[9].

La palabra «marginado» implica la existencia de otros que, supuestamente, estarían «relacionados», «integrados». Marginalidad e integración son dos términos que requieren de una tercera referencia: un centro desde donde sea posible definir quiénes están «adentro» y quiénes «afuera». Los «marginados» están afuera; los «integrados», adentro. Esta afirmación no es trivial: constituye la punta de un hilo que se llamó «Teoría de la Marginalidad», introducida en la Argentina por el sociólogo Gino Germani en la década de los cincuenta, para aplicarse primordial, aunque no exclusivamente, a los estudios sobre villas miseria. El objeto del que trató de dar cuenta esta teoría era «el marginado», un tipo particular de actor social que aparecía como «no integrado» a la ciudad. En este contexto, la ciudad no era sólo un escenario arquitectónico, sino, fundamentalmente, el paradigma de un modo de vida, de organización social. Según los marginalistas, la ciudad encarna el modelo de la civilización, el punto más elevado de desarrollo de la humanidad: el estadio de modernidad al que se había llegado a través de un incremento de la racionalidad en las pautas culturales y sociales. De una sociedad primitiva identificada con patrones sacralizados, adhesiones incondicionales a dioses y a normas impuestas por la tradición, la humanidad habría avanzado a una sociedad moderna donde primaría la razón y, en virtud de ella, se habría maximizado los beneficios evaluando «racionalmente» los medios para alcanzarlos. En el mundo moderno prevalecería la secularización –la adhesión por la razón– y la acción social seguiría criterios deliberativos en vez de prescriptivos; la homogeneidad de funciones dispuestas por los antepasados y la tradición en las sociedades atrasadas daria lugar, según estas teorías, a la diferenciación estructural y a la especialización por funciones en instituciones encargadas de efectivizar –de manera sistemática, planificada, y una vez más, racional– los cambios hacia una mayor racionalidad e integración.

Dos tipos de sociedad simbolizan, entonces, dos momentos contrapuestos de la historia de la humanidad:

---

9 En 1930, Robert E. Park introdujo el término «marginal» en las ciencias sociales para referirse a aquellos individuos que no se encontraban comprendidos en la sociedad de origen ni en la de destino; se trataba de explicar la posición de los inmigrantes y sus problemas de adaptación a la sociedad norteamericana (Giusti 1973). Para una Teoría de la Marginalidad, proponemos consultar Germani 1976, 1980; DESAL 1965, 1969; para una perspectiva crítica se puede consultar Revista Latinoamericana de Sociología 1969; Castels 1974, 1981; Perlman 1977; Díaz Polanco et al. 1979; Astoril, et al. 1981; Bennholdt Thomsen 1982; Sigal 1982; Hermitte et. al. 1982; Casabona & Guber 1984; Jaume 1986, para citar sólo algunos autores.

- la aldea, el poblado y el campesinado como actor social;
- la ciudad y el ciudadano como actor principal.

La modernización, entendida como un proceso histórico en creciente racionalización, sería el gran cerebro organizador, distribuidor y diseñador de la vida social. Si los grupos humanos que residen en las ciudades internalizaran las pautas e ideales de la modernización –se piensa–, el desarrollo de la sociedad se haría sin sobresaltos ni disrupciones; se tendería a un equilibrio en que el individuo ocuparía un lugar con sus correspondientes derechos y obligaciones. Estos derechos y obligaciones serían «demandas del rol» de cada miembro, según su pertenencia a grupos de edad, sexo, etnia, status –p.e., un obrero tendría distintas demandas porque su rol sería distinto del de un político o un empresario–. El cumplimiento de estas demandas obedecería a la internalización de normas y valores aceptados por cada individuo que integre el sistema social. Al encarnar satisfactoriamente esas demandas, el proceso de modernización se operaría sistémicamente, es decir, encadenadamente en todos los aspectos de la vida social.

Según la teoría marginalista, un proceso así formulado sólo existió en las naciones «centrales» que iniciaron tempranamente su vía a la industrialización. Las naciones latinoamericanas habrían comenzado con retraso esta carrera, lo cual habría derivado en un desenvolvimiento desigual de los aspectos económicos, políticos, culturales, etc. La urbanización, p.e., habría antecedido a la modernización política y a la económica, provocando desajustes. A esto Germani lo llamó «asincronía del cambio», causante del fracaso o parcialización de la modernización. Por ejemplo, no se puede pretender una modernización exitosa en lo económico si los agentes no pretenden insertarse en el sistema productivo, porque carecen de los valores que los harían aspirar a ello; ni se pueden transmitir los valores de la modernidad si los niños no concurren a la escuela, canal privilegiado de socialización en la normatividad moderna.

El equilibrio «natural» es cuestionado por esta suerte de «fallas geológicas» de la estructura social, dando muestras de «desorganización».

La villa se presenta, según esta perspectiva, como efectivo signo de desorganización y desvío de sus pobladores, claro exponente de un retraso en el proceso de modernización. Sus habitantes provienen del medio rural y reproducen, en el contexto urbano y en avance hacia la modernidad, su modo de vida tradicional.

Los marginados de las villas

Germani señalaba que la marginalidad consistía en «la falta de participación de individuos y grupos en aquellas esferas en las que, de acuerdo con determi-

nados criterios, les correspondería participar» (1980). Los pobladores de villas no participarían, pues estarían «al margen» de las «ventajas de la vida urbana moderna». «Participar» sería cumplir con los requerimientos o «demandas del rol» de ciudadano. El problema que la teoría marginalista ha intentado resolver surge de la relación entre:

- grupo o sector social - su lugar respecto de la sociedad moderna y urbana

Este grupo son «los habitantes de villas» visualizados como un conjunto de origen rural y migrante y, por consiguiente, caracterizados por sus pautas tradicionales y conservadoras; del otro lado, se trata de un lugar respecto de la sociedad moderna: la «marginación». Reformulando la relación anterior, sustituimos los términos por:

- habitantes de villas - posición de marginación

La pregunta es: ¿por qué estos habitantes están marginados, y en qué consiste dicha marginación? Estos habitantes ocupan esa posición debido a su sistema de normas y valores tradicionales, responde la teoría. La Marginalidad consistiría, entonces, en un modo de vida que sería la cristalización de ese sistema de normas y valores. Por consiguiente, la relación vuelve a plantearse en los siguientes términos:

- sistema valorativo y normativo marginal a la sociedad moderna - modo de vida «marginal»

La «no integración», es decir, la marginalidad, quedaría explicada por los valores y pautas de sus miembros. El primer término de la relación permite explicar al segundo: la falta de pautas modernas, originada en la conservación de pautas tradicionales de vida, permite dar cuenta de las precarias condiciones en que viven vastos sectores de nuestra población –villeros– así como su deficitaria o nula integración a la modernidad, p.e., a través de su rechazo a las leyes.

La teoría marginalista propone que las investigaciones se lleven a cabo en el medio físico y espacial donde residen los pobladores: las villas miseria, donde se reproducirían estos modos tradicionales de vida. Esta delimitación metodológica tiene importancia teórica porque significa tomar a la villa como una entidad autónoma, cerrada en sí misma; esto incide, a su vez, en las conclusiones que el investigador puede alcanzar; la aparente «evidencia» de que la villa es una unidad económica y urbanística homogénea lo lleva a creer que el modo de vida villero obedece a características propias de quienes allí residen y no, también (o fundamentalmente), a factores externos; sus datos sólo provienen del medio villero. De ese modo, el asentamiento podría ser homologable a una isla del Pacífi-

co o una tribu amazónica. Pero, ¿lo es realmente? Por eso queremos destacar la importancia teórica de la elección de la unidad de estudio, el contexto espacial donde se realiza la investigación; p.e., nadie que conciba el «problema villero» como generado desde la política estatal de vivienda y empleo puede limitarse a escudriñar sólo en el interior del asentamiento.

El sujeto de la Teoría de la Marginalidad es –valga la redundancia– el marginado, el que vive «al margen» de la sociedad moderna y, va de suyo, urbana. ¿Quiénes son los «marginados»? Grupos sociales que pueden identificarse con migrantes internos y de países limítrofes predominantemente de zonas rurales y semiurbanas. Este «marginado» no es el que aún vive en el campo, sino el que, viniendo de allí, reside en la ciudad pero no logra integrarse plenamente a su modo de vida; esto se ve en varios aspectos; en el urbanístico –asentamientos cuyas normas no se adecuan a las «pautas municipales de edificación»–; en el económico –por su escasa o nula inserción ocupacional en el aparato productivo, en relaciones asalariadas y en el mercado formal de trabajo–; en el político –por su preferencia por formas prescriptivas y autoritarias, adhesión caudillesca y falta de participación en organizaciones representativas.

Su falta de integración a la sociedad moderna y a la ciudad responde, según Germani, a que todavía no se ha desprendido de la lógica tradicional de su origen rural; para la DESAL[10]51, en cambio, el desajuste proviene de la escasa cohesión interna de estos sectores; la falta de mecanismos de solidaridad surge de una participación desigual y de la yuxtaposición de patrones sociales y culturales tradicionales y modernos.

Así definido, el marginado es un sujeto que sólo está en el lugar de la carencia y el despojo, en el «no lugar». La villa es un sitio de residencia que aparece como la cara evidente de un modo de vida, verdadero núcleo del problema que debe ser resuelto: la marginalidad, una pauta de relación entre ciertos esquemas normativo-valorativos y el sistema social mayor. Según este diagnóstico, es lógico que las medidas políticas que aplican esta teoría tiendan a cierta modalidad de integración. Por eso, muchas de las que están destinadas a los pobres buscan «integrarlos» por diversas vías. ¿Quiénes pueden efectivizar este proceso de integración? Agentes externos a la villa, ya sean políticos, asistentes, el Estado, maestros, etc. Las convergencias con la postura de «los de afuera» son, así, notorias. Hemos preferido exponer sólo esta corriente teórica ya que sus respuestas no sólo han «hecho época» en las ciencias sociales argentinas,

10 DESAL, Centro para el Desarrollo Económico y Social de Latinoamérica, desarrolló en Chile un modelo de «incorporación e integración de los pobladores dentro de la sociedad urbana» que se llamó «Promoción popular». Su implementación se operó durante el gobierno demócrata cristiano de 1964-1970 (Giusti 1973, 14-15).

sino que, como es evidente, reaparecen en la concepción de la «gente común». ¿Qué conclusiones podemos extraer de la cita de estas tres vertientes? ¿Es que realmente la sentencia científica es más distante de las de sentido común que las de sentido común entre sí?

CONCLUSIONES O ¿QUIÉN LE PONE EL CASCABEL AL GATO?

Las tres posiciones convergen en señalar las desventajas de residir en una villa, pero disienten en el sentido de estas desventajas (ver cuadro). Dos atributos resumen similitudes y diferencias: la pobreza y la ilegalidad. La pobreza villera se refiere a la carencia, a la falta de «todo», y se manifiesta en calificativos como «carenciado», «mísero», «pobre», «desposeído»; desde este atributo se enfatizan las deficiencias de estos pobladores en diversos aspectos de la vida cotidiana, en las condiciones generales de habitación, consumo, y en las posibilidades de superación. De ahí que el villero resida en un sitio «carenciado», falto de servicios adecuados, que no cuente con un empleo estable, ni con beneficios sociales, ni con los niveles estándares de instrucción y de atención sanitaria. El villero intenta revertir esta situación a través de distintas prácticas; el «mangazo» y la mendicidad, abierta o encubierta; la demanda a organismos de gobierno o a particulares, a empleadores y a la beneficencia, e inclusive el robo y otros trabajos ilegales. El contenido de estas demandas es tan vasto como carencias se deben afrontar. El villero queda ubicado en un puesto de subalternidad que se torna asistencializada cuando el Estado y otros organismos –fundamentalmente, los partidos políticos y la Iglesia– conceden algunos paliativos como los planes alimentarios, sanitarios y recreativos.

DOS, TRES, ¿CUÁNTAS POSICIONES?

	Marginalistas	No villeros	Villeros
La vida es un problema	Normativo-valorativo.	De tipo moral.	Residencial y económico-laboral.
El villero es	Un marginado.	Un «pobre indigno».	«Uno que vive en la villa».
Se caracteriza por	Ser tradicional, no participar en la vida moderna; desorganización interna.	Hacinamiento, ambiente insalubre, delincuencia, inercia y anomia.	«Hay de todo: la mayoría son laburantes».
Objetivos del villero	Reproducir el modo de vida tradicional, rural y provinciano.	«Vivir la vida fácil» Vivir a la buena de Dios	Tener casa y terreno en propiedad.

¿Desea permanecer en la villa?	Si.	Sí.	No.
Razones para Permanecer y ventajas de vivir en la villa	Desconocer la modernidad reproducir el nicho tradicional en que vivían; adhesión afectiva.	Por conveniencia; por diferencia cultural; inercia y costumbre. No asumir responsabilidades. No pagar impuestos ni servicios.	Falta de recursos económicos; presencia de redes sociales; parientes y coterráneos. Proximidad de la fuente de trabajo. Acceso a relaciones informales con fuentes de recursos; promesas masivas de entrega de vivienda.
Desventajas	Ambiente carenciado...	Promiscuidad, insalubridad, delincuencia.	Problemas vecinales, insalubridad, delincuencia e inseguridad personal y de los hijos; inestabilidad, viviendas deficitarias; amontonamiento.
Soluciones	Integración a la modernidad y la vida de ciudad a través de normas y valores «modernos».	Educación, erradicación, relocalización controlada y asistencializada.	Propiedad de la vivienda y el terreno; empleo regular; mayor custodia.

La segunda característica, la ilegalidad, modifica a la vez que neutraliza el sentido de la pobreza, llegando a relativizar y cuestionar la validez de sus demandas. La manifestación más inmediata de la ilegalidad en el caso villero es ocupar terrenos ajenos, lo que motiva el calificativo de «intruso». En tanto ocupante ilegal, el villero «está al margen» de lo legal, fuera y bajo la amenaza constante de ser «reincorporado» aún por la fuerza, al orden y la normatividad imperante.

Si bien estos dos factores aparecen en lastres posturas, su interpretación es diferente. Mientras para la parte villera la ilegalidad deriva de la ausencia de recursos, para los «de afuera» la carencia de recursos proviene de la ilegalidad y, más específicamente, de una ilegalidad ética y normativa esencial: la inmoralidad. En vez de atribuir la ilegalidad y la intrusión a la pobreza, «el de afuera» visualiza una «voluntad de permanecer al margen» –ya sea por ignorancia, conveniencia o diferencia cultural–. Por eso, la mayor parte de las medidas encaradas, tanto las de carácter represivo –control de documentos, razzias, detenciones masivas o calificadas, castigo de robos, vigilancia, erradicación forzada, etc.– como las de tipo asistencial –distribución de alimento, medicamentos, materiales de construcción, vestimenta– pueden sintetizarse en la intención de educar-domesticar para integrarlos a la vida moderna.

Aquí reside el acuerdo básico entre marginalistas y «los de afuera»: su perspectiva dualista; la villera es OTRA sociedad, en la que la sociedad «como la gente» tiene poca injerencia y responsabilidad, salvo en sus vanos intentos por integrarla a las pautas de vida «civilizadas y morales». Desde la lógica «villera», su condición no surge de la transgresión moral y legal, sino de las limitaciones materiales. La atribución de una conducta ilegal propia de estos pobladores recibe, de su parte, dos contrargumentos: que la transgresión legal no es privativa de los villeros; y que esta característica no involucra a la totalidad, sino a una pequeña parte de ellos.

Las tres vertientes pueden reordenarse, ahora, más por su pertenencia al medio académico o al sentido común, por la asociación básica de sentidos de «lo villero». ¿En qué consiste la diferencia? En la lectura que se propone hacer de este fenómeno descubrimos dos concepciones relacionadas pero diferentes: villeros y los de afuera/marginalistas, construyen una imagen social prototípica –el villero– que, como toda tipificación, actúa como modelo interpretativo de lo real, a la vez que como modelo para la acción. La diferencia estriba en que la lectura marginalista y «de afuera» del fenómeno villero se lleva a cabo desde el punto de vista de la condición de quienes no viven en la villa. Es a la luz de los propios valores y normas, y sobre todo de las propias posibilidades materiales de efectivizarlos, que se interpreta la cuestión y el proceder villeros. Es lo que en antropología se llama una mirada etnocéntrica, juzgar los valores de otros grupos culturales desde los valores del propio; más exactamente, sería una perspectiva sociocéntrica porque se efectúa desde los valores y normas de un determinado sector social.

Villeros y los de Afuera admiten que el villero es un carenciado. Sin embargo, el énfasis sobre esa carencia varía: se reproducirá hasta que se modifiquen los valores de los pobladores; esta carencia es, en última instancia, de esencia casi inmutable; un ciclo personal y generacional de movilidad social. Pero entonces: ¿la villa es un medio deteriorado y agobiante, o un escalón más en la lucha por una vida mejor? Probablemente ambas cosas, pero convendría aquí hacer una aclaración: consideramos que sosteniendo sólo una de estas respuestas no se alcanza a comprender cabal y efectivamente el problema ni se pueden proponer medidas realmente superadoras; esta ausencia de respuestas obedece no sólo a la falta de recursos materiales, p.e., fondos para vivienda, sino además, a la concepción que villeros, no villeros y marginalistas tienen de «lo villero». Por un lado, sin desconocer las duras experiencias a que se ven enfrentados día a día los habitantes de Tenderos, convendría no transformar a ésta en su única imagen relevante, pues de este modo se corre el riesgo de construir una tipificación de villero desmovilizadora

–estuvieron, están y siempre van a estar así– y degradante –al exhibir un modo de vida entre irracional y premeditadamente deficitario–. Las villas argentinas y latinoamericanas han probado ser una respuesta bastante organizada y lógica a las deficiencias del desarrollo capitalista en países periféricos. El hecho de que estos asentamientos se incrementen año tras año muestra que no sólo no son transitorios, sino que constituyen una de las alternativas a la situación general y objetiva de empobrecimiento creciente.

Por otra parte, si bien es cierto que el problema villero responde, en buena medida, a la falta de planes de vivienda popular, a los irregulares ingresos y al desempleo, como piensan los villeros, conviene recordar que estos mismos factores son consecuencia de deficiencias estructurales y no de gestiones políticas aisladas. Algunos villeros han logrado acceder a la vivienda propia, pero a título individual. Esta solución no parece estar al alcance del sector como un todo. La degradación a que lleva la pobreza puede resultar –aunque no siempre– en el abandono y el desánimo, haciendo aparecer la movilidad como una fantasía irrealizable –que en muchos casos lo es–. Si en su momento migrar del campo a la villa representó una mejoría, ¿qué ocurre actualmente? ¿Son acaso condiciones semejantes? ¿Puede el contexto de los cincuenta compararse con el de los ochenta? Por otra parte, en este orden desigual se requiere y tienden a reproducirse «chivos emisarios»: infractores natos, los «malos de la película», los eternos inculpados; es el mismo orden el que necesita un sector sobre el cual ejercer cotidianamente la beneficencia y las medidas represivas. Las tipificaciones obran –en este contexto– con un sentido político que ubica en el lugar de la subordinación a ciertos conjuntos sociales, y que ayuda a que la población en general preste un eco favorable a medidas antipopulares y violentas para con estos sectores –como fueron las erradicaciones y como son las razzias policiales–. Si, como sostienen los villeros, en la villa «hay de todo» –gente buena y gente mala– como en Barrio Norte y en cualquier otro sitio de Buenos Aires, ¿por qué los controles externos operan allí con mayor perseverancia e impunidad? ¿Y por qué, a pesar de su accionar hasta arbitrario, no resuelven los robos, violaciones y matanzas que se perpetúan en la villa y que amedrentan a los propios pobladores? ¿Por qué no se resuelven los demás problemas que «todo el mundo ve y conoce» y que, elección tras elección, los políticos prometen concluir? ¿Qué función cumplen en este marco, los planes asistencialistas? ¿Revierten o refuerzan el lugar de la subordinación? ¿Qué función cumple la policía? ¿Custodiar, perseguir o mantenerse neutral? ¿De quién y contra quiénes?

La muralla de desconocimiento, miedo y desconfianza que ha levantado la tipificación de villero debe ser repensada, tanto de uno como del otro lado de la relación. Ella ha delineado una forma de conocimiento recíproco que ha fijado

ciertos papeles en el reparto, difícilmente eludibles: el villero, el carenciado, el asistencializado, el ignorante, el que necesita la guía, el control y el cuidado por parte del de afuera, que sería el autor, el maestro, el que planifica y propone soluciones que, sin embargo, nunca se llevan a cabo. Esta muralla, empero, no es fija, sino que está jalonada por una serie de conflictos entre quienes intentan franquearla y conmover sus límites; tanto de uno como de otro lado se producen cuestionamientos a esos lugares preasignados que ponen de manifiesto que villeros y no villeros se disputan «algo» en esa tipificación. Pero ¿qué?

Hemos replanteado nuestra pregunta inicial «cómo se construyen los sujetos sociales y, en particular, el sujeto social villero», en otro interrogante: ¿acaso existe esta categoría de villero? ¿Cuál es su relevancia social? Respondemos afirmativamente porque quienes residen en las villas y para quienes no residen en ellas, «ser villero» suscita diversos sentidos que hemos visto expresados en varios testimonios, lo suficientemente recurrentes como para armar una figura, un estereotipo, una tipificación. En su vida cotidiana, villeros y no villeros viven y manifiestan una serie de conflictos que se dan en torno a este sentido y que pueden verse en manifestaciones corrientes como «¡Anda, villero!», o

«Sucio villero», «Villero de m...», o, desde otro ángulo, cuando «dicen que somos putas, pero somos putas reas; ellas son putas con certificado», o que «en la villa se dice que está en pedo, y en Barrio Norte, beodo»; se trata de variaciones sobre un mismo tema que nos alerta acerca de la pugna: la legitimidad de la ocupación del espacio urbano y, por consiguiente, la legitimidad de un lugar de apropiación no sólo espacial, sino de ciudadanía, de modernidad, de un modo de relación social y política, p.e., con el Estado. Esta legitimidad no apela a «conciencias» ni «racionalizaciones», a proyectos políticos claros ni a utopías precisas; es un referente que estos sectores sociales han ido delineando en la vida cotidiana a lo largo de la historia argentina.

Las alternativas a esta disputa, los niveles de subordinación e impugnación, pueden dirimirse en dos niveles: uno, en relación a las variables bases de sustentación de los sectores populares en los sucesivos proyectos políticos y bloques de poder; otro, en relación con un tema recurrente, cual es la figura argentina de la subalternidad: sus denominaciones y contextos históricos han ido modificándose, pero sus características fundantes han resistido de manera pertinaz. Los guarangos de Rosas, la chusma radical yrigoyenista, y los cabecitas negras peronistas de mediados de siglo, renacen en la figura del villero con rasgos demasiado similares como para ocultar el parentesco. Todos constituyen el polo subalterno de una díada «subordinado-dominante» encarnada en otras parejas como «provincia-Capital», «negro-blanco», «americano-europeo», «barbarie-civilización», «ignorante-culto». Lo que está en discusión en torno a «lo villero»

no es el hecho coyuntural de si «los de afuera» tienen o no razón de si el día tal, Mengano fue atacado por muchachos que eran o no de la villa; lo que está en discusión es un modo de concebir a los sectores populares argentinos, particularmente en los centros de las decisiones políticas y económicas, en el escenario de las luchas y los flujos sociales: en el medio urbano bonaerense. Lo cual es casi como decir: el lugar y el derecho de los sectores populares a ser parte de nuestra historia y, por lo tanto, de nuestro horizonte.

Hemos encarado nuestra investigación con el supuesto de que los caminos de la sociedad argentina no están prefijados de una vez y para siempre: para conocerlos y, a la vez, construirlos, es necesario estudiar detenida y sistemáticamente las características y la dinámica propias de cada uno de los sectores que la componen –aun de aquellos que no encajan directamente en las explicaciones teóricas clásicas– tratando de comprender sus rumbos posibles y su realidad en constante replanteo. Un antropólogo no hace antropología si la perspectiva de aquellos a quienes intenta conocer no ocupa un sitio privilegiado en su análisis y sus explicaciones; si la perspectiva de los actores no cuestiona ni lleva a reformular los principios generales del investigador; si lo que sus informantes dicen y hacen no conmueve, profundamente, el edificio teórico conceptual. Creemos que, de este modo, los antropólogos podemos ayudar a construir un conocimiento más genuino y profundo de quiénes somos y qué haremos de nuestro destino.

LA CIUDAD COMO OBJETO ANTROPOLÓGICO

CARLOS HERRÁN

Cedo la palabra ahora a Carlos Herrán (1936-2013), quien dirigió el Programa de Antropología Urbana de la Universidad de Buenos Aires a partir del logro de la democracia en Argentina, reproduciendo una ponencia que presentó a las Primeras Jornadas de Historia de la Ciudad de Buenos Aires, organizadas por el Instituto Histórico de la ciudad en 1985, que estimo fue inspirador de quienes nos dedicaríamos a la especialidad. (A.G.)

En el título de esta ponencia he puesto énfasis en el hecho de que los objetos de la ciencia son conceptos, y que estos conceptos se construyen. «El punto de vista crea el objeto», ha dicho Saussure, lo cual es una manera de decir que las diversas ciencias particulares describen, explican y conocen a través de sistemas de conceptos, creando de este modo a su objeto, el cual difiere según este instrumento teórico creado para conocerlo.

La ciudad no aparece como un hecho físico al que cabrían expresiones tales como «Buenos Aires tiene tres millones de habitantes». Si decimos por ejemplo, que «la ciudad es un sistema social en que todas las actividades se encuentran conectadas entre sí», o que «la ciudad ofrece un tipo de relación de vecindario de mayor impersonalidad que las zonas rurales», la categoría ciudad pasa a ser un objeto construido por una línea de interés que lo recorta de una manera particular.

Llegado a este punto, cabe preguntarse cuál o cuáles son las líneas de interés teórico con que la Antropología se ha aproximado a la ciudad. Porque ambos términos –antropología y ciudad– aparecen casi como opuestos en la versión tradicional de la Antropología. El antropólogo ha desarrollado líneas de investigación que lo han llevado más allá de las fronteras de su propia cultura: ¿qué tiene que hacer, de regreso a su propio sistema social, aparentemente reservado a otros especialistas? Quizás se lo acepte como científico social en el medio rural, donde parecería que la comprensión de los modos de vida campesinos requiere el especial entrenamiento del etnógrafo. Pero este entrenamiento y estas técnicas, ¿se adaptarán al fenómeno de la vida urbana?

Esta concepción de antropología y ciudad como términos antitéticos fue dominante hasta no hace mucho en nuestras universidades y centros de investigación. Todavía hacia mediados de los setenta pudo un profesor de la Universidad de Buenos Aires declarar enfáticamente

«...para el antropólogo la ciudad no existe».

Sin duda en esa época otros países del mundo venían desarrollando desde hacía bastante tiempo investigaciones de antropología urbana. Si bien formalmente esta disciplina surge hacia 1970 (por ejemplo, la revista Urban Anthropology se comienza a publicar en 1972), los orígenes de la especialidad se remontan mucho más atrás. Quizás debamos remontarnos a los estudios comenzados por los sociólogos de la llamada «Escuela de Chicago» (Park, Wirth, Burguess, MacKenzie) a partir de la década del veinte. Park y especialmente Wirth desarrollaron un paradigma de la ciudad en el cual este era un sistema ecológico natural hecho de muchas subáreas diferentes: vecindarios étnicos, etc., todos interactuando funcionalmente los unos con los otros.

Algo más tarde, hacia los años cuarenta y cincuenta, el proceso de urbanización de las sociedades tribales lleva a los antropólogos, que tradicionalmente estudiaban a estas sociedades, a preguntarse sobre las consecuencias de la migración a las ciudades de sus ahora huidizos y evanescentes objetos de estudio. Este proceso de «destribalización» ha sido responsable del surgimiento de los estudios campesinos y urbanos en antropología. Si pusiéramos esto en forma de narración lineal (que por supuesto no se ajusta totalmente a la realidad) diríamos que el antropólogo comenzó estudiando la vida de los indígenas: como estos se hacen campesinos surge toda una antropología del campesinado; este campesino, exindígena, se traslada a la ciudad y surge entonces la antropología urbana. Esto no ocurrió exactamente así, por supuesto. Estudios campesinos tenemos por lo menos desde 1930 y dentro de la mencionada Escuela de Chicago tenemos en los años cuarenta por lo menos un estudio clásico de zonas urbanas: *Street Corner Society*, de Whyte. Es un estudio microsociológico que utilizó las técnicas de observación con participación características de la antropología, para centrarse en lo que llamaríamos «la barra de la esquina» como elemento de socialización, transmisión de pautas y valores, y medio de participación en los mecanismos de poder más inclusivos de la gran ciudad.

Habíamos mencionado que por los años cuarenta comienza una tradición de investigaciones focalizada en estudios antropológicos de la urbanización en África, iniciada por los estudios del Instituto Rhodes-Livingstone. En general, las migraciones del campo a la ciudad que se desarrollaron en las naciones no

industrializadas después de la Segunda Guerra Mundial no pudieron ser ignoradas por los antropólogos. El estudio de las migraciones de campesinos y miembros de sociedades tribales, y su subsecuente adaptación al medio urbano, se convirtió en uno de sus principales focos de interés.

Hacia mediados de los cincuenta estos estudios se comienzan a desarrollar en América Latina; ejemplo de ellos serían los estudios de Matos Mar en 1996, sobre las barriadas de Lima; o el de Mangin en 1959 sobre el rol de las asociaciones regionales en la adaptación de migrantes campesinos al medio urbano (también en Lima). Parecería entonces que el énfasis de la antropología urbana se relaciona con los cambios ocurridos en la estructura demográfica de las sociedades. Como ha señalado Foster, «la transformación de las sociedades campesinas tradicionales y el éxodo masivo a la ciudad explican el nuevo interés de los antropólogos por la investigación urbana». Foster sostiene también que los antropólogos han prestado menos atención que otros científicos sociales a la ciudad como sistema. En su opinión, la antropología urbana se ha ocupado más de la *urbanización* (entendida como el proceso de ajuste de migrantes a la vida de ciudad) que del *urbanismo* (entendido como el modo de vida de las ciudades). Expresa también que, aunque los antropólogos ocasionalmente han utilizado los resultados de los estudios estadísticos previos, continúan proponiendo teorías de la urbanización sobre la base de investigaciones «de primera mano».

Sin duda, lo que está en el fondo de la cuestión es una serie de problemas metodológicos. Por ejemplo, desde el punto de vista del trabajo de campo: ¿cómo se compara una investigación urbana con la llevada a cabo en aldeas campesinas y grupos tribales? ¿Qué técnicas de investigación son válidas en ambas situaciones de trabajo? ¿Qué nuevas metodologías deben desarrollarse para investigar el fenómeno urbano?

Desde el punto de vista metodológico, tenemos como problema fundamental el de la *unidad de análisis*. Sin duda, estudiar «toda la ciudad» aparece como algo inaccesible para las técnicas de observación, para esta recolección de datos «de primera mano». Más aún, una de las premisas básicas del método antropológico –el considerar los datos con referencia a un «sistema total», el enfoque globalista u «holístico»– se torna de difícil sostenimiento al pasar de la escala de la pequeña comunidad campesina o tribal a la gran ciudad.

Aparece entonces el problema de cómo se determinan los límites de la muestra urbana. Como ha señalado Anthony Leeds, a menudo tratamos de resolver el problema concentrándonos en el estudio de «villas miseria» o de las minorías étnicas, suponiendo que son unidades análogas a las aldeas rurales ya conocidas por los antropólogos y que, por lo tanto, pueden ser estudiadas de la misma manera. Esto ha traído un problema adicional: varios antropólogos han reco-

nocido que al estudiar ciudades llevaban consigo la imagen de aldeas rurales previamente estudiadas, lo cual influyó en la interpretación de la situación urbana que estudiaron. En síntesis, el problema de la unidad de análisis se trató de resolver estudiando comunidades aparentemente cerradas, o «definidas», o que pudieran considerarse como «un sistema social completo» («villa miseria»), o estudiando sectores sociales con características culturales distintivas (minorías étnicas). Esta búsqueda de un sistema social accesible a la observación directa de un investigador inmerso en la vida cotidiana (observación con participación, técnica clásica del antropólogo) llevó a una identificación no siempre legítima de su nuevo objeto de estudio con el anterior. Es como si los antropólogos hubieran *ruralizado* la ciudad.

Gradualmente, se hizo cada vez más evidente que la conducta de los inmigrantes rurales debía ser comprendida en términos de su posición dentro de una organización social urbana y no en términos de su experiencia social previa. Aquello que se trae de la «cultura originaria» pasa a segundo plano y cobran importancia las estrategias para adaptarse al característico modo de vida de la ciudad. Van apareciendo entonces determinaciones tales como nivel de ingresos, educación y ocupación, que influyen en la participación e integración en las actividades urbanas. También influye la particular localización del vecindario. Este segundo nivel de determinaciones no siempre está presente en los planificadores sociales, que tienden a explicar la vida en las villas miseria como resultado de la conservación de pautas rurales en el medio urbano, sin comprender que esta forma de vida constituye una estrategia adaptativa de los pobres urbanos, un fenómeno típicamente urbano. Sería esta óptica ruralizante algo así como un descubrimiento tardío de un enfoque antropológico ya abandonado.

Siguiendo el problema inicial, el antropólogo urbano se encuentra con este problema fundamental: cómo definir a una población en el contexto holístico que constituye el punto de partida del trabajo de campo. Si investigamos a un grupo de migrantes de una sola aldea, o a migrantes de muchas regiones, o a un grupo compuesto por migrantes y no migrantes. El grupo puede estar disperso por toda la zona metropolitana, concentrado en unos pocos vecindarios, o restringido a una sola unidad espacial (como las «vecindades», especie de inmensos conventillos estudiados por Oscar Lewis en México). Alternativamente, la población puede ser definida en términos sociales, tales como miembros de una secta religiosa o una asociación voluntaria, ya que el segmento de la población urbana a ser investigado es el paso crítico en la investigación en antropología urbana.

Una vez que se toma esta decisión, surge otro problema: ¿el antropólogo se debe concentrar en la estructura interna del grupo o en las relaciones de sus

miembros con el resto de la población urbana? La mayoría de los antropólogos, siguiendo la tradición del «estudio de comunidades», ha elegido el primero de estos enfoques. Pero esto ha significado perder el punto de vista de los efectos de las relaciones entre estas unidades de estudio y la ciudad en la que están inmersas. En otras palabras, el estudio de grupos aislados no está completo si no ubicamos a este grupo dentro del contexto de toda la ciudad. Y volvemos entonces al problema de la escala: la ciudad es tan grande que las técnicas etnográficas usuales deben ser modificadas para tratar con grupos tan amplios y diversos.

Tenemos entonces un punto de vista «microscópico», y otro «macroscópico». Se dice a menudo que ambos enfoques deben complementarse, pero en la práctica no han surgido todavía modelos que puedan integrar ambos puntos de vista.

Un intento de superar el enfoque de la «comunidad dentro de la ciudad» aparece en el análisis de redes sociales, que fue aplicado a un área metropolitana en los estudios realizados por Bott hacia fines de los cincuenta. La idea de «red» como estructura de los contactos que una persona tiene con otras, las cuales a su vez tratan a otras, fue relacionada con la división del trabajo en el seno de la familia. El análisis de redes ha provisto una técnica con la cual los antropólogos pueden efectivamente estudiar y comprender los modos de funcionamiento de las relaciones domésticas y de parentesco de los grupos residentes en la ciudad. Así, Larissa Lomnitz, por ejemplo, ha mostrado cómo las redes sociales de los pobladores de asentamientos marginales urbanos en México les permiten sobrevivir sin la ayuda de ahorros, capacidad laboral ni organizaciones de infraestructura.

Las redes sociales se han convertido en el análogo urbano de las estructuras sociales basadas en el parentesco que los antropólogos habían encontrado en las sociedades tribales. Este «descubrimiento» de importantes redes sociales adaptativas entre la población urbana de bajos ingresos ha sido usado en parte para contradecir la pintura de los pobres urbanos como gente abrumada por patologías sociales y psicológicas con una mínima organización más allá de la familia, tal como aparecía en los estudios de Oscar Lewis sobre cultura de la pobreza.

Creemos que los estudios antropológicos sobre la ciudad han descuidado un aspecto fundamental: *la ciudad como ideología*. Con esto hacemos hincapié en que la ciudad ofrece a sus habitantes y también a los que no viven en ella pero se encuentran dentro del mismo ámbito sociopolítico, un sistema de significaciones.

Se presenta como un objeto con un significado social, con un marco valorativo que es producto de determinadas condiciones sociales, económicas, históricas y políticas. Un estudio antropológico de la ciudad como sistema de

significaciones debería incluir, por ejemplo, el significado social de los barrios, las relaciones entre status y prestigio y el lugar donde se vive; cómo esto es visualizado dentro de las diferentes clases sociales. Sin duda, esta clasificación de los barrios forma parte de la cultura de la ciudad y de las diferentes subculturas de clases sociales, grupos de edad, grupos étnicos, etc.

En este orden de ideas, resulta útil el concepto de «fachada» de Goffman, en el sentido de decorado, la utilería de la cual uno se rodea para comunicar a los demás una impresión sobre sí mismo. Para ello es necesario compartir códigos comunes acerca del significado social de los lugares, barrios, estilos arquitectónicos, etc., que sabemos que en una ciudad como Buenos Aires tiene amplia vigencia, pero no han sido aun objeto de estudio sistemático.

Además del significado de los barrios, la ciudad también significa en forma global. Son conocidos los aspectos ideológicos de la faz arquitectónica de Buenos Aires. Como ha señalado Scobie, el proyecto de la generación del ochenta significó un cambio en los estilos de construcción de las residencias de la clase alta. Dice este autor que

> "los viajes al extranjero, la administración por el progreso y la ciencia engendrados por la filosofía positivista que impregnó los círculos de la elite y de la educación argentina, avergonzó a las clases dirigentes de sus humildes orígenes coloniales y herencia hispánica... remodelaron la ciudad convirtiéndola en el París de la América del Sur".

Diríamos además que ese pasado hispánico, despreciado como sinónimo de atraso, intenta recuperarse recién en épocas muy cercanas. El «descubrimiento» y revalorización de San Telmo hace de los habitantes de Buenos Aires turistas en su propia ciudad, recuperando con nostalgia un pasado que, por definitivamente enterrado, no plantea ya la oposición viva entre «atraso y progreso» que significó en los albores del siglo XX. Si bien ya no subsiste el impulso de una élite afrancesada deseosa de emular a las modernas capitales europeas, el habitante de Buenos Aires podrá decir con orgullo al visitante extranjero: "Es igual a París".

Algo muy diferente es la ciudad para aquellos que migraron desde las provincias pobres, que esperan de Buenos Aires el éxito, la fortuna, el prestigio de volver a su tierra triunfadores. Quisiera, para finalizar, transcribir algunos párrafos de una historia de vida de un migrante de Catamarca que entrevisté entre 1974 y 1975, que es elocuente en lo que hace a la imagen de Buenos Aires que se ha formado el que aspira llegar a la ciudad en busca de mejores oportunidades:

> "Yo vine con esa ilusión de conquistar Buenos Aires... en mi pueblo me la imaginaba tal cual es. Y muchas veces pasé noches enteras pensando, ilusionándome, quizás ya viviendo interiormente lo que una capital. Me imaginaba sí el sufrimiento, el peso de cuando uno económicamente anda mal, me imaginaba todo... En Buenos Aires soy

feliz con nada, con lo que tengo, con nada, soy feliz. Pero no es porque sea la gran capital. No es porque haigan luces lindas, por los negocios, por las cosas materiales. Sino porque me puedo esconder más en el anonimato. Acá salgo, camino, entro en un parte ande nadies me conoce, ande no conozco a nadie, ande no saludo a nadie, quizás yo miro, me miran... nada más. Mucha gente vino a Buenos Aires con una ilusión que le salió adversa. Al venir acá hay que hacerse más responsable, porque acá sabe que está solo, que nadie le va a tirar un mango. Por la propia necesidad se hace uno responsable. En cambio en el pueblo no es así, mal que mal, siquiera un plato de locro lo tiene en la casa. Por lo menos una casa para tirar una lonita y acostarse tiene. En cambio acá no, acá si no trabaja para el hotel, no trabaja para la comida, no trabaja para vestirse... por lógica, uno se hace responsable. Conozco muchachos que no han aguantado eso de venir y estar bajo la total responsabilidad. Y hay mucha gente que nunca podría venir a Buenos Aires, les aterra... tener que levantarse a las seis de la mañana es cosas de locos. Venir a laburar a las seis de la mañana y salir a las dos de la tarde, dejar eso e irse a otro laburo, eso sería la muerte para ellos."

Mi informante relata cómo volver al pueblo en el verano, llevando ropa nueva, reloj. Es indicio de haber conseguido lo que se propuso, es incentivo para que los otros jóvenes vayan creando esa imagen de la "gran ciudad" que los impulsará a lanzarse a la gran aventura el día de mañana.

En esta breve exposición hemos intentado mostrar algunas aproximaciones antropológicas al estudio de la vida urbana, señalando no solamente algunos de los temas más destacados en la investigación realizada en los últimos años, sino que también sugerimos alguna línea de investigación, fundamentalmente en el plano de los aspectos significantes de la ciudad y de la construcción social de estos significantes. Entendemos que la ciudad de Buenos Aires, con el importante significado que tiene para todo el resto del país, por el peso que tiene como referente de la construcción de la identidad nacional a través de la historia, como representación de la imagen de todo un país hacia el exterior, en fin, por su folklore, su música y el carácter emotivo con que la vivencia de la ciudad se manifiesta, constituye un campo notablemente rico para una investigación sistemática centrada en el enfoque simbólico de la antropología urbana.

HACIA UNA ARQUEOLOGÍA DE LO URBANO

En enero de 2019, el Comité Editorial de *Urbania, Revista Latinoamericana de Arqueología e Historia de las Ciudades*, del Centro de Arqueología Urbana de la Facultad de Arquitectura, Diseño y Urbanismo de la Universidad de Buenos Aires (número 7) me solicitó, para su sección Prólogo, un artículo que en parte agrego a esta edición, paradójicamente como epílogo (A. G.).

Fue para mí una sorpresa y un gusto recibir la invitación para exponer en esta joven publicación algunas reflexiones –como se me sugirió– acerca de lo que vengo desde hace un tiempo llamando *antropología de lo urbano* y que podrían redondearse mediante el título con que finalmente decidí encabezar mi colaboración: hacia una *arqueología* de lo urbano.

Recuerdo que durante mi formación de grado ensayábamos con colegas el juego de imaginar qué análisis podrían hacer los *arqueólogos del futuro* cuando estudiaran nuestro presente como pasado. En ese discurrir, casi sin querer reducíamos el objeto de estudio de la arqueología a lo material, con lo cual adheríamos casi sin saberlo a un enfoque empirista y positivista, confundiendo el objeto de estudio con su mero referente empírico. Sin saberlo también estábamos jugando con un cruce de sentidos epistemológicos y metodológicos que, en el fondo, nos emparentaría luego a aquellos interesados en cuestiones urbanas.

En Argentina se suele hablar de arqueología *urbana* de la misma manera que se habla de antropología urbana. Hay programas y proyectos reconocidos con ese nombre, como el de los entusiastas investigadores que conforman el núcleo de *Urbania*. Mi primer preconcepto respecto a la arqueología urbana es que ha sufrido quizá un proceso similar de soslayamiento que su pariente antropología urbana. Aún hoy cada vez que un arqueólogo explica a algún medio público en qué consiste estudiar el pasado no documentado ni verbalizado de las ciudades contemporáneas parece ser percibido como exótico respecto a aquél que indaga sobre temas más típicamente arqueológicos como las ciudades de la Antigüedad clásica, con las imágenes familiares de pirámides y sarcófagos. Esto es importante para las ciencias y las humanidades en un país como Argentina, que

se preconcibe desprovisto de "antigüedad propia" y se nutre así de un imaginario diacrónico hegemónicamente emparentado con cimientos eurocéntricos, sumando que las categorías similares (si bien hoy cuestionadas) siguen siendo lo "precolombino" y "la colonia", en términos culturalistas.

El hecho es que la arqueología y la antropología *urbanas* no son las especialidades más reconocidas de y por estas disciplinas. Para el caso de la antropología, por mi parte, recuerdo las dos frases, la de 1965 "para el antropólogo, la ciudad no existe"[1] y la de 2009 "la antropología urbana es muy reciente en el campo de la disciplina",[2] como ya mencioné en el primer capítulo.

El abordaje tanto de la antropología socio-cultural cuanto de la arqueología de las cuestiones urbanas no constituye una moda exótica, aunque a ambas se las siga viendo todavía envueltas en el celofán de las novedades académicas. Y respecto al calificativo de "urbana" cabría hacer algún deslinde.

En principio, implica la necesidad de tomar partido respecto a la disyuntiva entre hacer antropología *en* la ciudad y antropología *de* la ciudad. La primera opción es el resultado de suponer la existencia de objetos de estudio antropológicos de por sí, como cosas o sustancias (por ejemplo, grupos distintivos por su variables étnicas, comunitarias, ciertos barrios marginados, etc.) un poco a la manera de cuando se hablaba de "grupos etnográficos". A esto se contrapone el estudio *de* la ciudad como un objeto de estudio, tal como nos advertía y proponía Carlos Herrán en los 80, retomando el eje de debate entre esa antropología clásica sustancialista y las críticas emergentes de las antropologías de la descolonización de fines de los 60.3

La antropología urbana así entendida construye su objeto de estudio como relación conceptual y no como cosa. Y si la relación conceptual que la antropología define como su objeto específico disciplinar es la *otredad socio-cultural*, entendida –¿lo reiteramos?– como una relación y no como una sustancia que sólo se suponga presente en esos "recortes" señalados, puede incluir en su abordaje entonces a la ciudad como totalidad, incluyendo la "ciudad como ideología", como proponía Herrán, o como espacio significacional, en una multidimensionalidad simbólico-estructural que no la reduzca a ser continente o mero contexto físico-espacial.

---

1 Citado en Herrán en este mismo volumen.

2 En 1972 se publica la revista *Urban Anthropology*, pero con anterioridad, desde las escuelas de Chicago en su segunda generación (ver capítulo de Galarza) y Manchester sobre la urbanización subalterna, se eslabonan los antecedentes de los estudios de antropología de lo urbano.

3 Me refiero a la escuela francesa de la descolonización, a la de Manchester y a la latinoamericana de la teoría de la dependencia.

Por eso me he detenido en dos señalamientos.

1. Hablar de antropología "urbana" implica definirla con un adjetivo calificativo que referiría a una característica que se supone tendría la especialidad (ser urbana), que ciertamente cabría para toda la producción científico-académica y además se apartaría de definirla por el objeto que estudia.
2. En realidad, el carácter de *urbano* está en el objeto de estudio, no en la especialidad, que es precisamente la que lo construye y estudia.

Por eso hablo de *antropología de lo urbano*. Y aprovecho estas páginas para proponer que compartamos la idea de hablar de una *arqueología de lo urbano*.

Este tipo de definiciones tienen como ventaja, por un lado, no obligarnos a deslindar respecto a la disyuntiva en/de y, en segundo lugar, apartarnos de preconcebir que la llamada antropología urbana pudiera abarcar "todo lo que pasa en la ciudad". En efecto, mi propósito es que se focalice en *lo urbano que tiene la ciudad*, porque no son lo mismo.

Lo urbano es el proceso de concentración de un entorno construido que constituye histórica y estructuralmente la apropiación de excedentes materiales y simbólicos por los cuales ésta se sistematiza mediante la reproducción necesaria de población y productos, circulación de mercancías y un orden centralizado impuesto y protector a la vez bajo el imperio ideológico de identidades homogeneizantes. Los indicadores más salientes de este proceso y de este resultado son los sistemas de infraestructura y servicios de consumos público-colectivos, es decir, la ciudad definida por su valor de uso y en contradicción con los valores de cambio resultantes del eje de la apropiación material y simbólica. Defino el sistema urbano como un *sistema de sistemas* que se plasma básicamente en la dimensión espacial material y en la movilización significativa y vivida –para quienes lo protagonizan– como un tiempo abstracto que marca ritmos de vida y asigna categorías también abstractas como ciudadanía y lo público-común.

La explicación histórico-estructural de formación de lo urbano establece la relación entre el desarrollo de las fuerzas productivas capaces, en determinado momento histórico, de producir un excedente de alimentos gracias –entre otras variables– a la domesticación y acumulación de granos, tecnologías de regadío y transporte de grandes insumos para los entornos construidos.

Se articuló a esto un sistema de dominio tal que implicó la apropiación desigual y la constitución de clases y castas explotadoras residentes ociosamente en las concentraciones con sistemas institucionales correspondientes como el estado y especialidades profesionales necesarias para garantizar el orden en lo administrativo (burócratas), lo militar (guerreros) y lo espiritual (sacerdotes).

Las construcciones desarrollaron espacios céntricos ceremoniales y de intercambio mercantil y una diversidad de funciones también ordenadas según el eje de la apropiación ya no sólo económica, sino espacial, dando lugar a un fuerte proceso de segregación a la vez de producir que en una misma comunidad ecológica se pasara a desarrollar una convivencia entre grupos heterogéneos ordenados en función de macro-religiones e identidades urbanas, a las que se supeditaban las características personales y étnicas en el proceso de abstracción de nuevas categorías de adscripción como ser "ciudadanos de".

En la base de esta conceptualización se ubica el proceso genérico de la cooperación social como práctica significante, lo que se articula con el concepto de trabajo humano y de cultura en un sentido antropológico, como praxis transformadora y ruptura de sentidos dados. Este proceso, al que he denominado *dialéctica de la cultura*, es el resultado de la tensión entre lo humano como despliegue de sentidos y potencialidades y las restricciones impuestas por la apropiación de excedentes que caracterizan a toda urbanización, desde el excedente de alimentos de las primeras realidades urbanas hasta el presente de globalización financiera y ubicación de excedentes de capital como modo de aniquilamiento de esas potencialidades. Queda en evidencia que la apropiación del excedente urbano es anterior al capitalismo, pero es su principio y premisa histórica.

Para nuestras disciplinas humanísticas es central la ponderación de lo urbano como *imaginario*, como el resultado de aquella dimensión significacional que responde al principio según el cual urbe e *imagen de urbe* componen una unidad insoslayable, asociada a valores construidos por contraste a partir de esa constitución histórico-estructural como una matriz de opuestos: lo urbano como el mundo abierto de lo civilizado, lo público y lo político, en oposición a la cerrazón de lo bárbaro, lo privado y el ámbito doméstico del *oikos*.

Esas polaridades no sólo forman parte del imaginario dominante de la Modernidad, sino de todo proceso de urbanización que instaura nuevos *modos* respecto a lo que construye como mundo arcaico a superar, desde la Antigüedad hasta nuestros días.

Hoy incluso forman parte del sentido común hegemónico que penetra en las concepciones y prácticas de las políticas públicas y para el que la antropología ha dado enfoques de problematización y ruptura. Aunque quizá podría agregarse la pregunta sobre el mundo imaginado como binario por muchas culturas (¿todas?), incluidas aquellas asiduamente visitadas, inventariadas e investigadas por la antropología clásica, donde esos pares subyacen como isomórficos al eje del *nosotros* y los *otros*. E imagino que debe ser una pregunta crucial para la profesión arqueológica la interpretación categorial de la significatividad vivida de

los espacios en cualquier sitio, donde se pone en cuestión tanto el paradigma indiciario cuanto la metáfora plenamente literalizada de la *reconstrucción histórica* como "excavación", que nos propone Gayatri Chakravorty Spivak (2015: 201).

En síntesis, estas cuestiones no son exclusivamente terminológicas; tocan distintas fibras o dimensiones de análisis que hacen al sentido de lo urbano no sólo como objeto de estudio, sino como pretexto para la indagación humana en profundidad. Conformarían un eco de la "sinfonía de la máxima creación humana" como la caracterizara Mumford, el "aire que hace libre a los hombres" de Hegel, la despersonalizada "jungla de acero" de Weber, o el grado de máxima putrefacción moral del capitalismo que denunciara Engels.

Podríamos distinguir, entonces, a nivel *empírico*, la cuestión de si considerar lo urbano como ámbito (o escenario) o como sistema, como contexto o como algo significativamente específico y, más cercanos a nuestras disciplinas, como para centrar la mirada en una cosa *a priori* de lo que se considera antropológico o arqueológico y así encontrarlo (o no) *en* la ciudad, o bien partir de que ambos enfoques pueden ejercerse *acerca de* lo urbano como sistema simbólico-estructural, tal como aquí lo he definido.

En una dimensión *metodológica*, podría situarse, en primer lugar, la cuestión de la unidad de análisis, que resulta ser un tópico de la bisagra entre el enfoque sustancialista, que suponía priorizar unidades "a escala del peatón", según la usanza del explorador de casco de corcho que podía abarcar con sus cinco sentidos atentos la totalidad de su "objeto", confundiendo éste con su mero referente empírico, y el constructivismo (antropología *de*), consistente en establecer ese objeto de estudio como una relación conceptual en unidad dialéctica con un referente empírico pero no confundido con él. Y en un segundo plano, bastante opacado en la antropología social, es necesario resaltar la cuestión crucial de los modelos de análisis, desde los enfoques más cuantitivistas y los indiciario-interpretativistas, semióticos y sistémicos.

Dentro del gran campo en que se incluyen la antropología social[4] y la arqueología (a la que rara vez se la califica de "social"), se comparte un espectro similar de opciones *teóricas*, desde el evolucionismo, el difusionismo, el funcionalismo y el estructural-funcionalismo, pasando por materialismos y culturalismos de variadas raíces, el interpretativismo de diversos cuños también, junto al no muy reconocido como "antropológico" enfoque del marxismo estructural. Y sus principales ejes de debate también compartidos se dan entre particula-

4 Tener que calificar con el término "social" a una disciplina antropológica debe entenderse dentro del contexto de su diferenciación respecto a la antropología de lo biológico humano (mal llamada antropología "biológica") y a la arqueología. Pero en sí, no deja de ser una tautología, ya que las tres son tan básicamente sociales como humanas.

rismo y totalidad histórica, estructura y proceso, lo estructural y su dimensión simbólica y mucho más profundamente entre dicotomías con base en el modelo ideológico homeostático y la crítica histórico-dialéctica.

Finalmente, en lo *epistemológico*, lo urbano como objeto de estudio –cosificado o relacional– permite y obliga a ubicarnos en la dialéctica entre deductivismo e inductivismo, desde una estrategia que articule como unidad de contrarios los momentos positivistas de toda disciplina con sus contrapartidas dialécticas que los engloben. De la misma manera, enfrentamos la relación entre el ahistoricismo de funcionalismos y culturalismos y la historicidad desde la negatividad de procesos, junto a la toma de partido entre la indeterminación relativista posmoderna y el eje en la determinación histórica desde la contradicción y la totalidad.

Y la discusión sobre la especificidad compartida entre la antropología (social) y la arqueología de lo urbano se cifra en la *otredad cultural*, ya que sin duda convengamos que en un caso tiende a ser más sincrónica y en el otro más diacrónica, pero el vínculo establecido por la *otredad* nos integra en las *ciencias antropológicas*.

En efecto, lo urbano, tal como queda definido por el eje de la apropiación de excedentes, sirve de enlace entre la *otredad sincrónica* de la antropología y la *otredad en diacronía* de la arqueología.[5] No es casual que la cita pionera de nuestra definición es la de un arqueólogo:

> "La revolución urbana creó tanta pobreza como prosperidad; el capital requerido, fue acumulado gracias a los ahorros obligatorios de las masas, lo cual es sólo un eufemismo para expresar la explotación de las masas" (Childe, 1968: 90-91).

La propuesta integra sincronía y diacronía para profundizar desde el eje general de la apropiación del excedente urbano hacia los procesos particulares de urbanización, en las dos puntas del espectro temporal de larga duración. Y es a partir de concebir aquella remota apropiación de excedente de alimentos como constitutiva y necesaria para el desarrollo de las fuerzas productivas que la colocación contemporánea de excedentes financieros se sitúa como una contradicción central para ese mismo desarrollo en torno a la reivindicación del valor de uso de lo urbano para la humanidad en su conjunto. Y quedaríamos obligados –al menos convocados– así, desde una visión diacrónica, a pensar el *futuro* de lo humano socializado –lo urbano– que, en nuestros términos, equivale a proyectar un futuro urbano sin explotación de las masas.

5 Incluyo aquí la arqueología "del presente", porque aun en una escala reducida en tiempo (el estudio de los restos materiales de las sociedades actuales) su enfoque es radicalmente diacrónico.

BIBLIOGRAFÍA

Achilli, E. 1991: La investigación antropológica en las sociedades complejas. En: *Serie*, I, Antropología y Disciplinas Conexas. Facultad de Humanidades y Arte, Rosario.

Achilli, E. *et al*. 2005: *Vivir en la ciudad, espacios urbanos en disputa*. CEACU editores, UNR, Laborde editor, Rosario.

Alburquerque, L. & Iglesia, R. (editores) 2001: *Sobre imaginarios urbanos*. FA-DU-UBA, Buenos Aires.

Althabe, G. 1999: Hacia una Antropología del presente. En Althabe, G. & Schuster, F. (comp.): *Antropología del presente*. Edicial, Buenos Aires; 11-21.

Amendola, G. 2000: *La ciudad posmoderna, magia y miedo de la metrópolis contemporánea*. Celeste Ediciones, Madrid.

Amin, S. 1999: *Los desafíos de la mundialización*. Siglo XXI, Madrid.

Amin, S. 1988: *La ley del valor y el materialismo histórico*. Fondo de Cultura Económica, México.

Anderson, L. 2006. Analytic Autoethnography. *Journal of Contemporary Ethnography*. Vol. 35, Nº 4, pp. 373- 395.

Anderson, N. 1981 (1959): *Sociología de la comunidad urbana: una perspectiva mundial*. Fondo de Cultura Económica, México.

Ansart, P. 1986: *Ideologías, conflictos y poder*. Premia, México.

Ansart, P. 1989: Marx y la teoría del imaginario social. En: Colombo, E.: *El imaginario social*. Nordan, Montevideo; 71-86

Ansart, P. 1992 *Las sociologías contemporáneas*. Amorrortu, Buenos Aires.

Antropológicas 1993; Número 8, Universidad Autónoma de México, octubre; (ponencias al XIII CICAE).

Argüello, M. 1981: *Los más pobres en lucha*. Editorial de la Universidad Nacional de Heredia, Costa Rica.

Arizpe, L. 1985: *Migración, etnicismo y cambio económico*. El Colegio de México.

Astori, D. 1984: *Los marginados uruguayos*. Ediciones de la Banda Oriental, Montevideo.

Atkinson, P. 1992: *The Etnographic Imagination. Textual Constructions of Reality.*

Augè, M. 1994: *Los 'no lugares', espacios del anonimato, una antropología de la sobremodernidad.* Gedisa, Barcelona.

Augè, M. 1998: *El viajero subterráneo. Un etnólogo en el metro.* Gedisa, Barcelona.

Augè, M. 1995: *Antropología de los mundos contemporáneos.* Gedisa, Buenos Aires.

Bachelard, G. 1992: *La poética del espacio.* FCE., México.

Baczko, B. 1991: *Los imaginarios sociales. Memorias y esperanzas colectivas.* Nueva Visión, Buenos Aires.

Bajtin, M. 1980: *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento.* Alianza, Madrid.

Balán, J. 1982: Migraciones en el desarrollo capitalista brasileño: ensayo de interpretación histórica comparativa. En: Argüello *et al.*: *Migración y desarrollo.* CLACSO, Buenos Aires.

Balandier, G. 1966: Sociología, Etnología y Etnografía. En: Gurvitch: *Tratado de Sociología.* Kapelusz, Buenos Aires; 111-127.

Balandier, G. 1990: *El desorden, la teoría del caos y las ciencias sociales.* Gedisa, Buenos Aires.

Barcellona, P. 1996: *Postmodernidad y comunidad, el regreso de la vinculación social.* Edit. Trotta, Madrid.

Barth, F. 1989: The analysis of culture in complex societies. *Ethnos*, 54, 3-4, Stockholm.

Batallán, G. & García, J. F. 1992: Antropología y participación, contribución al debate metodológico. En: *Publicar en Antropología y Ciencias Sociales*, I, I, Colegio de Graduados en Antropología, Buenos Aires; 78-89.

Bauman, Z. 1999: *La Globalización. Consecuencias humanas.* F.C.E., Buenos Aires.

Bauman, Z. 2005: *Modernidad líquida.* F.C.E., Buenos Aires.

Behar, H. 1988: *El ámbito íntimo, privacidad, individualismo y modernidad.* Alianza Universidad, Madrid.

Bekinschtein, E.; Caride, H. y Gravano, A. 2000: En busca de los mapas de la memoria urbana, una experiencia para la ciudad de Buenos Aires. En: *Medio Ambiente y Urbanización* "Ciudad global: desafíos para la Historia y la identidad", Nro. 55, año 16, julio, Instituto Internacional de Medio Ambiente y Desarrollo, América Latina; 89-104.

Bekinschtein, E.; Caride, H.; Gravano, A. y Gutman, M. 2000: Los mapas de la memoria, el caso del barrio de Villa Devoto en Buenos Aires. En: *Contextos*, Revista de la Facultad de Arquitectura, Diseño y Urbanismo, UBA, 2, septiembre; 70-73.

Bellardi, M. & De Paula, A. 1986: *Villas Miseria: origen, erradicación y respuestas populares.* Centro Editor de América Latina, Buenos Aires.

Benevolo, L. 1978: *Diseño de la ciudad*. G.Gili, México.

Benjamín, W. 2010: *El narrador*. Ediciones Metales Pesados, Santiago de Chile.

Bennoholdt-Thomsen, V. 1981: Marginalidad en Améica Latina, una crítica de la teoría. En: Revista Mexicana de Sociología, XLII, 4, oct.-dic.; 1505-1546.

Berman, M. 1988: *Todo lo sólido se desvanece en el aire, la experiencia de la modernidad*. Siglo XXI, Madrid.

Boggi, S. 2005: "...es la ciudá que ronca, Olavarría: de fabril a tuerca. En: *Imaginarios sociales de la ciudad media*, compilado por A. Gravano, pp. 51-67. REUN, Tandil.

Borja, J. 2003: *La ciudad conquistada*. Alianza Editorial, Madrid.

Borja, J. y Castells, M. 1998: *Local y global, la gestión de las ciudades en la era de la información*. Taurus, Madrid.

Bourdieu, P. 1990: *Sociología y cultura*. Grijalbo, México.

Bourdieu, P.; Chamboredon, J.C. & Passeron, J.C. 1985: *El oficio de sociólogo*. Siglo XXI, Buenos Aires.

Bourgois, P. 2010: *En busca de respeto*. Siglo XXI, Buenos Aires.

Breese, G. 1979: [trad. s/t] En: Portes, A.; Castells, M. & Benton, L. (edit.) 1989: *The informal economy, studies in advanced and less developed countries*. The John Hopkins University Press, Baltimore.

Caffarelli, C. 2005: Caras y caretas, la institución asilar como una vitrina urbana. En: *Imaginarios sociales de la ciudad media*, compilado por A. Gravano, pp. 115-120. REUN, Tandil.

Canal-Feijóo, B. 1951: *Teoria de la ciudad argentina*. Biblioteca, Buenos Aires.

Cardoso de Oliveira, R. 1972: *Urbanización y tribalismo*. Instituto Indigenista Interamericano, México.

Cardoso de Oliveira, R. 1993: Etnicidad y las posibilidades de la ética planetaria. *Antropológicas*, 8, UnAM, México, octubre; 20-33 (ponencia al XIII CICAE).

Carvalho Da Rocha, A. y Eckert, C. 2005: *O Tempo e a Cidade*. UFFGS, Porto Alegre.

Casabona, V. 1983: "El agua: recurso de poder en un barrio periférico". En: *Boletín de Medio Ambiente y Urbanización*, diciembre, año 2, nº 5.

Casobona, V. & Guber, R. 1984: "¿Marginalidad o integración? Una falsa disyuntiva". En: Bartolomé (comp.): *Relocalizados*. Buenos Aires, Ediciones Ides, 1984.

Cassirer, E. 1964 : *Antropologia Filosófica*. FCE, México.

Castells, M 1974: *La cuestión urbana*. Siglo XXI, Madrid.

Castells, M. 1983: *Problemas de investigación en sociología urbana*. Siglo XXI, México.

Castells, M. 1987: *Movimientos sociales urbanos*. Siglo XXI, México.

Castells, M. 1997: *La era de la información. Economía, sociedad y cultura*. Volumen I, La sociedad red. Alianza Editorial, Madrid.

Castoriadis, C. 1989: La institución imaginaria de la sociedad. En: Colombo, E.: *Imaginarios sociales*. Tupac, Montevideo; 27-66.

Censo socioeconómico en villas de emergencia, 1981: Gobernación de la Provincia de Buenos Aires.

Childe, G. 1968: *Qué sucedió en la Historia*. F.C.E., México.

Childe, G. 1973: *Los orígenes de la civilización*. Fondo de Cultura Económica, México.

Choay, F. 1976: *El urbanismo, utopías y realidades*. Lumen, Madrid.

Chomsky, N. 1979: *Reflexiones sobre el lenguaje*. Planeta-Agostini, Barcelona.

Crapanzano, V. 1986: Hermes' Dilemma: The Masking of Subversion in Etnographic Description. En: Clifford, J. & Marcus, E.: *Writing Culture: the Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley, University of California Press; 51-76.

Cucó Giner, J. 2004: *Antropología Urbana*. Editorial Ariel, Barcelona.

Da Mata, R. 1981: O trabalho de campo como un rito de passagem. En su: *Relativizando: uma Introducao a Antropologia Social*. Edit. Vozes, Petropolis.

Davis, M. 2014 *Planeta de ciudades miseria*. Madrid: Akal.

De Certeau, M.; Giard, L. & Mayol, P. 1999: *La invención de lo cotidiano 2, habitar, cocinar*. Universidad Iberoamericana, México.

De Cristóforis N. & Novick, S. (compil.) 2016 *Un siglo de migraciones en la Argentina contemporánea: 1914-2014*. Universidad de Buenos Aires. Instituto de Investigaciones Gino Germani.

Deegan, M.J. (2001) "The Chicago School", en P. A. Atkinson *et al.* (eds.) *The Handbook of Ethnography*. Londres: Sage. pp. 11-25.

De la Pradelle, M. 2007: La ciudad de los antropólogos. Nro.4, abril.

Delgado, M. 2007: *Sociedades movedizas, pasos hacia una antropología de las calles*. Anagrama, Barcelona.

Dell Hymes, H. 1975: "Breaktrhrough into Performance". En: Ben-Amos, D. & Goldstein, K.: *Performance and Communication*. The Hague Mouton; 11-74.

De Martino, E. 1966: *La magia lucana*. El Ateneo, Buenos Aires.

Derridá, J. 1989: *La escritura y la diferencia*. Anthropos, Barcelona.

DESAL 1969: América Latina y Desarrollo Social. La Marginalidad en América Latina: un ensayo de diagnóstico. Ediciones Herder, Barcelona.

Dewey, R. 1948: The neighborhood urban Ecology and city planning. En: *American Sociological Review*, 15.

Dewey, R. 1966: On labels for communities. *Rural Sociology*, 31, 2; 225-226.

Díaz Polanco, H. *et al.* 1984: *Indigenismo, modernización y marginalidad. Una revisión crítica*. JP editor, México.
Durand, G. 1964: *La imaginación simbólica*. Amorrortu, Buenos Aires.
Durand, G. 1992: *Las estructuras antropologicas del imaginario. Introducción a la arquetipologia general*. FCE, México.
Durkheim, E. 1985: *Las formas elementales de vida religiosa*. Schapire, Buenos Aires.
Eagleton, T. 1997: *Ideologia, una intruducción*. Paidós, Buenos Aires.
Eagleton, T. 1997a: *Las ilusiones del posmodernismo*. Paidós, Buenos Aires.
Eames, E. & Goode, J. 1977: *Anthropology of the City: an Introduction to Urban Anthropology*. Englewood Cliffs, Prentice-Hall.
Echeverria, J. 1995 *Cosmopolitas domésticos*. Madrid: Anagrama.
Edel, M. 1988: Los estudios urbanos latinoamericanos: más allá de la dicotomía. En: Hardoy, J. & Morse, R. (comp.): Repensando la ciudad de América Latina. Grupo Editor Latinoamericano, Buenos Aires; 59 y ss.
Elias, N. y Scotson. J. 2016[1965] *Establecidos y marginados*. México: Fondo de Cultura Económica.
Engels, F. 1974: *La situación de la clase obrera en Inglaterra*. Diáspora, Buenos Aires.
Entel, A. 2007: *La ciudad y los miedos, la pasión restauradora*. La Crujía. Buenos Aires.
Epstein, A.L. 1958). "Politics in an urban community" (Rhodes-Livingstone papers). Manchester: University Press.
Evans Pritchard, E. E. 1976: *Brujería, magia y oráculos entre los Azande*. Editorial Anagrama, Barcelona.
Evers, T.; Müller-Plantenberg y Sepessart 1982: Movimientos barriales y Estado: luchas en la esfera de la reproducción en América Latina. En: *Revista Mexicana de Sociología*, 2, México; 703-756.
Fohlen, C. 1965: *Historia del trabajo*. Grijalbo, México-Barcelona.
Foster, G. 1953: *La cultura folk*. México (mecan.).
Foster, G. 1964: Antropología aplicada. México, Fondo de Cultura Económica.
Fox, R. 1977: *Urban Anthropology, cities in their cultural settings*. Prentice-Hall.
Gans, H. 1962: *The Urban Villagers, group and class in the life of Italian-americans*. The Free Press of Glencoe, New York.
Garbulsky, E. 1972: Algunas ideas acerca del papel de la Antropología en el proceso de cambio de la Sociedad Latinoamericana. En: *Rehue*, 4, Instituto de Antropología, Universidad de Concepción, Chile.
García, J. F. 1987: Notas sobre el concepto de ideología y la transformación de la escuela. Doc N° 19. FLACSO. Buenos Aires.
García Canclini, N. 1981: *Cultura y Sociedad: una Introducción*. México, set.; 7-43.

García Canclini, N. 1990: *Culturas híbridas, estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Grijalbo, México.
García Canclini, N. 1997: *Imaginarios urbanos*. EUdeBA, Buenos Aires.
García Canclini, 1999: *La globalización imaginada*. Paidós, Buenos Aires.
Geertz, C. 1987: *La interpretación de las culturas*. Gedisa, Barcelona.
Geertz, C. 1989: *El antropólogo como autor*. Paidós, Barcelona.
Geertz, C. 1994: *Conocimiento local*. Paidós, Barcelona.
Germani, G. 1980: *El concepto de marginalidad*. Nueva Visión, Buenos Aires.
Giddens, A. 1995: *Modernidad e identidad del yo*. Península, Barcelona.
Giddens, A. 1993: *Consecuencias de la modernidad*. Alianza Universidad, Barcelona
Giusti, J. 1973: Organización y participación popular en Chile, El mito del hombre marginal. Ediciones FLACSO, Santiago de Chile.
Gluckman, M. 1987: Análisis de una situación social en Zululandia moderna. En: Feldman-Bianco, B. (org.): *Antropologia das sociedades contemporáneas, methodos*. Sao Paulo, Brasil, Global Universitaria.
Gluckman, M. 1992: *Poder y cultura*. Paidós.
Gluckman, M. 2006 [1964]. "Closed systems and open minds: The limits of naïvety in Social Anthropology". London: Routledge.
Godelier, M. 1966: *El modo de producción asiático*. Eudecor, Córdoba, Argentina.
Godelier, M. 1990: Los baruya de Nueva Guinea: un ejemplo reciente de subordinación económica, política y cultura de una sociedad "primitiva" a Occidente. En: *Antropología, Selección de textos*. Ciclo Básico Común, UBA, Proyecto Editorial, Buenos Aires; 57-70.
Goffman, I. 1989: *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Amorrortu, Buenos Aires.
Golpe, L. & Bidegain, L. 1998: Imaginarios urbanos y prácticas migratorias. En Golpe & y Herrán, C. (Comp.): *Mar del Plata: Perfiles migratorios e imaginarios urbanos*. Buenos Aires, Adip-Tusquets; 119-154.
González Echevarría, A. 1987: *La construcción teórica en Antropología*. Anthropos, Barcelona.
Gorelik, A. 2002: Imaginarios urbanos e imaginación urbana, para un recorrido por los lugares comunes de los estudios culturales urbanos. *EURE*, Santiago de Chile, 28 (83): 34-42.
Gouldner, A. 1978: *La dialéctica de la ideología y la tecnología*. Alianza Editorial, Madrid.
Gramsci, A. 1990: *Antología*. Siglo XXI, México.
Gramsci, A. 1975: *Cuadernos de la cárcel*. JP editor, México.
Gravano, A. 1989: La cultura en los barrios. *Conflictos y Procesos*, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires.

Gravano, A. 1991: La identidad barrial como producción ideológica. En: Gravano, A. & Guber, R.: *Barrio sí villa también*. Centro Editor de América Latina, Buenos Aires;63-109.

Gravano, A. 1992: Antropología Práctica, muestra y posibilidades de la Antropología Organizacional. *En: Publicar en Antropología y Ciencias Sociales*, 1, 1, Colegio de Graduados en Antropologia, Buenos Aires; 95-126.

Gravano, A. 1994: Die Stadt und ihre schattenseiten (Das bild der Metropole ist nicht ohne Makel) [Las manchas del Imaginario Porteño]. En: *Ila Latina, Zeits der Informationsstelle Lateinamerika*, 177, juli; 11-13; Centro de Información sobre América Latina, Bonn, Alemania Federal.

Gravano, A. (comp.) 1995: *Miradas urbanas - visiones barriales, diez estudios de antropología urbana en regiones metropolitanas y ciudades intermedias*. Editorial Nordan, Montevideo.

Gravano, A. 1995: "El valor de las luchas pequeñas". *Desafíos Urbanos*, 7, ago-set., Córdoba; 12-15.

Gravano, A. 1996: Imaginario urbano, barrios *mancha* y calidad de vida en la ciudad intermedia, hacia un modelo de análisis. En: *Intersecciones*, Nro. 2, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad del Centro de la Provincia de Buenos Aires; 51-61.

Gravano, A. 1997: Investigación proyectual barrial: una experiencia intertribal. En: *Actas de las Jornadas de Antropología de la Cuenca del Plata*, organizadas por la Escuela de Antropología de la Facultad de Humanidades y Artes de la Universidad Nacional de Rosario, Rosario, 1997; 69-84

Gravano, A. 1999: Palimpsesto urbano: sobre-escritura de huellas diacrónicas de la ciudad imaginada. En: *Etnía*, números 42-43 (1998-9), pp. 47-67; Editorial Universitaria de Buenos Aires e Instituto de Investigaciones Antropológicas, Museo Dámaso Arce, Olavarría, Provincia de Buenos Aires, Buenos Aires, 1999 (ISSN 0046-2632).

Gravano, A. 2003: *Antropología de lo barrial. Estudios sobre producción simbólica de la vida urbana*. Buenos Aires: Espacio Editorial.

Gravano, A. 2004: "De la lata a la dialéctica. Los imaginarios urbanos y organizacionales en los planes de desarrollo estratégico". En: Pérez, P. comp.: *Las figuras de la crisis*. Editorial Nueva Generación, Buenos Aires; 115-146.

Gravano, A. 2005: *El barrio en la teoría social*. Espacio Editorial, Buenos Aires.

Gravano, A. 2005a (compil.): *Imaginarios de la ciudad media: emblemas, fragmentaciones y otredades urbanas, estudios de Antropología Urbana*. Red de Editoriales de Universidades Nacionales, Tandil.

Gravano, 2006: Imaginarios regionales y circularidad en la planificación: el caso del TOAR. *Intersecciones*, Nro. 7, 2006; ISSN 1666-2105; Facultad de Cien-

cias Sociales, Universidad del Centro de la Provincia de Buenos Aires; 305-323.

Gravano, A. 2007: Desafíos participativos en la planificación urbano-ambiental: el aporte antropológico. *Universitas Humanística*, 64, julio-diciembre; Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia (ISSN 0120-4807); 17-40.

Gravano, A. 2007ª: Claves para la facilitación organizacional del proceso participativo en la planificación urbano-ambiental metropolitana. *Revista Regional de Trabajo Social*, año XXI, Nro. 40, mayo-agosto. Editorial PEAL, Montevideo, Uruguay, ISSN 0797-0226; 9-22.

Gravano, A. 2008: La cultura como concepto central de la Antropología. En: Chiriguini, M.C. (compil.), III edición: *Apertura a la Antropología, alteridad, cultura, naturaleza humana*. Proyecto Editorial, Buenos Aires; 93-122.

Gravano, A. 2009: La proyección del enfoque etnográfico hacia la facilitación organizacional en procesos participativos de planificación urbana. En *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, Brasil, Ano 15, Nro. 32; Jul.-diz.; ISSN 0104-7183; Programa de Pós Graduação em Antropologia Social, IFCH, UFRGS, Qualis Internacional A; 81-114.

Gravano, A. 2011 "Alternidades e imaginarios urbanos de la ciudad media: *entre cuerdas y arcos*". X Congreso Argentino de Antropología Social, UBA.

Gravano, A. 2016 "Épicas barriales: lo público-político vivo". En: *Cuadernos de Antropología*, Revista Digital del Laboratorio de Etnología, María Eugenia Bozzoli Vargas", Universidad de Costa Rica, Escuela de Antropología, vol. 26, núm. 2, diciembre de 2016; 1-25.

Gravano, A. 2019: Cauciones epistemológicas en el trabajo sobre imaginarios urbanos. En: Vera, Paula; Gravano, A. & Aliaga, Felipe: Ciudades (in)descifrables, imaginarios y representaciones sociales de lo urbano. Tandil: Editorial UNICEN y Bogotá: Ediciones USTA; 257-274.

Grüner, E. 1998: Introducción, el retorno de la teoría crítica de la cultura: una introducción alegórica a Jameson y Zizek. En: Jameson, F. y Zizek, S.: *Estudios Culturales: reflexiones sobre el culturalismo*. Paidós, Buenos Aires.

Guber, R. 1985: Prejuicio contra villeros; cuestión de sentido común. Tesis de Maestría, FLACSO, Buenos Aires.

Guber, R. 1991: *El salvaje metropolitano, a la vuelta de la antropología posmoderna*. Legasa, Buenos Aires.

Guber, R. 1992: Comentario a ‚Antropología: perspectivas para después de su muerte', de Carlos Reynoso. En: *Publicar en Antropología y Ciencias Sociales*, 1, 2, Colegio de Graduados en Antropología, Buenos Aires; 95-98.

Gubern, R. 1992: *El simio informatizado*. Edit Fundesco, Madrid.

Guldin, G. 1985: Measuring urban ethnicity. En: Southall, A.; Nas, P. & Ansari, G. (eds.): *City and society*. Univ. of Leiden; 71-86.

Hall, E. 1985: *La dimensión oculta*. Siglo XXI, México.

Hall, E. 1990: *El lenguaje silencioso*. Alianza, México.

Hannerz, U. 1986: *Exploración de la ciudad*. Fondo de Cultura Económica, México.

Hannono, L. 1986: Para una revisión histórica de la antropología urbana. *Cuicuilco*, 7, Univ. Autónoma de México, abril-junio.

Harvey, D. 1977: *Urbanismo y desigualdad social*. Siglo XXI, Madrid.

Harvey, D. 1989: *The Condition of Postmodernity*. Basil Blackwell, Oxford.

Harvey, D. 2007 *Espacios del Capital. Hacia una Geografía Crítica*. Madrid: Akal.

Harvey, D. 2008 "La libertad de la ciudad". En: *Antípoda*, n. 7; 15-29.

Harvey, D. 2012 *Ciudades rebeldes, del derecho de la ciudad a la revolución urbana*. Madrid: Akal.

Hermitte, E. 1985: La observación por medio de la participación. CEFYL, Buenos Aires.

Hermitte, E. & Boivin, M. 1984: "Erradicación de villas miseria y las respuestas organizativas de sus pobladores". En: Bartolomé, op.cit.

Hermitte, E. *et al.* 1983: Impactos externos y autogestión. Relevamiento sociocultural de dos comunidades del Gran Buenos Aires. FLACSO-PBA, Informe Final, Buenos Aires.

Herrán, C. 1984: Las luchas por el espacio urbano. Mimeo.

Herrán, C. 1986: La ciudad como objeto antropológico. En: *Primeras Jornadas de Historia de la Ciudad de Buenos Aires*, Instituto Histórico de la ciudad de Buenos Aires.

Hiernaux, D. 2007: Los imaginarios urbanos: de la teoría y los aterrizajes en los estudios urbanos. *EURE*, 99, ag.; 17-30.

Hintze, S. 1996: "Los excluidos del sistema". En: *Encrucijada*, 3; UBA.

Hobsbawm, E. 1978: Ciudades e insurrecciones. En su: *Revolucionarios*. Ariel, Barcelona; 310-338.

Hobsbawm, E. 1983: La invención de la tradición (trad. Eugenia Calligaro), mecan.

Horton, G. 1986: *La imaginación científica*. Fondo de Cultura Económica, México.

Hull, R. 1992: Image congruity, place attachment and community design. *The Journal of Architecture*, 9,3; 181-191.

Iglesia, R. & Sabugo, M. 2006: *La ciudad y sus sitios*. Nobuko, Buenos Aires.

Isaacs, R. 1949: El concepto de unidad vecinal en la teoría y en la práctica. *Land Economics*, febr. Univ. Wisscousin.

Iverson, N. 1984 (edit.): *Urbanism and Urbanization. Views, Aspects and Dimension*. E.J.Brill, Leyden.

Jaume, F. 1986: El concepto de marginalidad. Buenos Aires, 2° Congreso Argentino de Antropología Social, 1986.

Joseph, I. 1988: *El transeúnte y el espacio urbano.* Argentina: Editorial Gedisa.

Jacob, F. and Luedtke, A. (edit.) 2018 *Migration and the Crisis of the Modern Nation State?* Vernon Press, Queensborough Community College, City University of New York.

Jacobs, J. 1964: *The Death and Life of the Great American Cities*. Pelican Books.

Jerez, O. & Rabey, M. (editores) 2000: *Procesos de urbanización en la Argentina; la mirada antropológica*. UNJ, REUN, Jujuy.

Joseph, I. 1988: *El transeúnte y el espacio urbano.* Argentina: Editorial Gedisa.

Kirschermann, J. & Muschalek, C. 1980: *Diseño de barrios residenciales, remodelación y crecimiento de la ciudad*. G.Gili, Barcelona.

Kowarick, L. 1985: A expansão metropolitana e suas contradicões em Sao Paulo. *Pensamiento Iberoamericano*, 7, Enero-junio, Madrid; 33-47.

Kowarick, L. 1991: Ciudad y ciudadanía. En: *Nueva Sociedad*, 114, Caracas; 84-93.

Kuper, A. 1973: *Antropologia y antropólogos, la escuela británica 1922-1972*. Anagrama, Barcelona.

Lacarrieu, M. 2007: La "insoportable levedad" de lo urbano. *EURE*, 99, agosto; 47-64.

Lash, S. 1990: La ciudad. En su: *Sociologia del posmodernismo*. Amorrortu, Buenos Aires; 53-60.

Ledrut, R. 1968: *El espacio social de la ciudad*. Amorrortu, Buenos Aires.

Leeds, A. 1975: La sociedad urbana engloba a la rural: especializaciones, nucleamientos, campos y redes, metateoría, teoría y método. En: Hardoy & Schaedel (comp.): *Las ciudades de América Latina y sus áreas de influencia a través de la Historia*. SIAP, Buenos Aires; 411-436.

Lefevbre, H. 1973: *De lo rural a lo urbano*. Peninsula, Madrid.

Leiro, M.C. 1999: *"Esto no es una ciudá..."* Imaginarios urbanos mediáticos en la ciudad de Olavarría. Ponencia presentada al V Congreso de Antropología Social, La Plata.

Lévi-Strauss, C. 1968: *Antropología Estructural*. EUdeBA, Buenos Aires.

Lévi-Strauss, C. 1970: *Tristes Trópicos*. EUdeBA, Buenos Aires.

Lewellen, T. 1985: *Antropología Política*. Bellaterra, Barcelona.

Lewis, O. 1969: *Antropología de la pobreza*. Fondo de Cultura Económica, México.

Lewis, O. 1986: Urbanización sin desorganización: un estudio de un caso. En su: *Ensayos antropológicos*. Grijalbo, México; 545-561.

Liebow, E. 1967: *Tally's Corner, a study of Negro Streetcorner Men*. Little Browm and Có. Boston, Toronto.

Licona, E. 2003 *Producción de imaginarios urbanos*. Puebla: Universidad Autónoma de Puebla.

Liernur, P. 1991: Réquiem para la plaza y la fábrica. *Nueva Sociedad*, 104; 105-112.

Lindón, A.; Aguilar, M. & Hiernaux, D. (comp.) 2006: *Lugares e imaginarios en la metrópolis*. Anthropos, UAM, México.

Lischetti, M. 1988: *Antropología*. Buenos Aires, EUdeBA.

Little, K. 1957: The role of voluntary associations in West African urbanization. En: *American Anthropology*, LIX, 4; 579-596.

Lojkine, J. 1979: *El Marxismo, el Estado y la Cuestión Urbana*. Siglo XXI, México.

Lomnitz, L. 1975: *Cómo sobreviven los marginados*. Siglo XXI, México.

Lotman, I. 1979: *Semiótica de la Cultura*. Cátedra, Madrid.

Lourau, R. 1988: *El análisis institucional*. Amorrortu, Buenos Aires.

Lynch, K. 1966: *La imagen de la ciudad*. Infinito, Buenos Aires.

Mandel, E. 1979 *Capitalismo tardío*. México: México.

Márquez, F. 2007: Imaginarios urbanos en el Gran Santiago: huellas de una metamorfosis. *EURE*, 99, agosto; 79-88.

Martín-Barbero, J. 1988: *De los medios a las mediaciones*. Ediciones G.Gili, México.

Martín-Barbero, J. 1991: *Las culturas en la comunicación en América Latina*. Primer Encuentro de Almagro, Universidad Complutense de Madrid.

Martín-Barbero, J. 1992: Prólogo. En Silva, A.: Imaginarios urbanos. Op.cit.

Martín-Barbero, J. 1994: Mediaciones urbanas. En: *Sociedad*. FCS-UBA; 35-47.

Martindale, D. 1984: Theory of the City. En: Iverson, N. (edit.): *Urbanism and Urbanization, Views, Aspects and Dimension*. E.J.Brill, Leyden; 9-32.

Marx, C. & Engels, F. 1968: *La ideología Alemana*. Edic. Pueblos Unidos, Montevideo.

Marx, C. 1936 [1840] *La cuestión judía*. Buenos Aires, Biblioteca Dialéctica.

Marx, C. 1973 *Elementos fundamentales para la Crítica de la Economía Política (borrador)* 1857-1858. Buenos Aires: Siglo XXI.

Marx, C. 1978 *El Capital*. México: Fondo de Cultura Económica.

Mc Gee, T. 1984: Conversation and dissolution in the Third World city, the shanty town as an element of conservation. En: Iverson op.cit.; 107-126.

Medina, D. & Thesz, L. 2008: *Imaginarios urbanos*. FAUD, UNMdP.

Mills, W. 1961: *La imaginación sociológica*. Fondo de Cultura Económica, México.

Miner, H. 1953: El continuum folk-urbano. En: *Ciencias Sociales*, vol.4, 23, oct. Washington.

Mintz, S. 1954: El continuum folk-urbano y la comunidad rural proletaria. Washington.

Misterlich, A. 1977: *Tesis sobre la ciudad del futuro*. Alianza, Madrid.

Mitchell, C. 1980: Orientaciones teóricas de los estudios urbanos en Africa. En: Banton, M.: *Antropología Social de las Sociedades Complejas*. Alianza, Madrid; 53-81.

Mitchell, C. 1959 [1968]. "The kalela dance: Aspects of social relationships among urban africans in Northern Rhodesia". Manchester: Manchester University Press.

Mongin, O. 2006: *La condición urbana, la ciudad a la hora de la mundialización*. Paidós, Buenos Aires.

Mons, A. 1992: *La metáfora social, imagen, territorio, comunicación*. Nueva Visión, Bs.As.

Montero, P. 1991: Reflexiones sobre una antropología de las sociedades complejas. En: *Iztapalapa*, año II, núm. 24, México; 27-49.

Mumford, L. 1959: *La cultura de las ciudades*. Emecé, Buenos Aires.

Mumford, L. 1966: *La ciudad en la Historia*. Infinito, Buenos Aires.

Nisbet, R. 1984: *Historia de la idea de progreso*. Gedisa, Barcelona.

Nun, J. 1969: Superpoblación relativa, ejército industrial de reserva y masa marginal. En: *Revista Mexicana de Sociología*, 178, México.

Organización Internacional para las Migraciones (OIM) 2015 *Informe sobre las migraciones en el mundo: los migrantes y las ciudades: Nuevas colaboraciones para gestionar la movilidad*. Ginebra, Suiza.

Oszlak, O. 1982: El derecho al espacio urbano: políticas de redistribución poblacional metropolitana en un contexto autoritario. CEDES, Buenos Aires.

Oszlak, O. 1992: *Merecer la ciudad, los pobres y el derecho al espacio urbano*. Humanitas, Buenos Aires.

Park, R. 1952: *Human Communities, the City and Human Ecology*. Glencoe I, II, Free Press.

Park, R. 1929. 'Introduction', en *The Gold Coast and the Slum*, de Harvey Warren Zorbaugh. Chicago: Chicago University Press; pp. vii–x.

Perlman, J. 1981: *O mito da marginalidade*. Paz e Terra, Río de Janeiro.

Perrot, D. & Preiswerk, R. 1979: *Etnocentrismo e historia*. Ediciones Nueva Imagen, México.

Peset, J. 1983: *Ciencia y Marginación*. Editorial Crítica, Barcelona.

Picó, J. & Serra, I. 2010: *La escuela de sociología de Chicago*. Siglo XXI, Madrid.

Pintos, J. 1995 : *Los Imaginarios Sociales. La nueva construcción de la realidad social*. Universidad de Santiago de Compostela.

Pírez, P. 2013 "La urbanización y la política de los servicios urbanos en América Latina". En: *Andamios*, v.10, n.22; 45-67.

Portes, A. 1984: El sector informal: definición, controversias, relaciones con el desarrollo nacional. En: Walton y otros; 95-114.

Portillo, A. 1991: *Ciudad y conflicto, un análisis de la urbanización capitalista*. Compañeros, Montevideo.

Pradilla Cobos, E. 2014 "La ciudad capitalista en el patrón neoliberal de acumulación en América Latina". En: *Cadernos Metropolitanos*, Sao Paulo, v.16, n.31; 37-60.

Propp, V. 1974: *Las raíces históricas del cuento*. Fundamentos, Madrid.

Quijano, A. 1977: *Imperialismo y marginalidad en América Latina*. Mosca Azul Editores, Lima.

Rama, A. 1985: La ciudad letrada. En: Morse, R. & Hardoy, E.: *Cultura urbana latinoamericana*. CLACSO, Bs. As.; 11-37.

Radcliffe-Brown, R. A. (1940) "On Joking Relationships", En: Journal of the International African Institute, Vol. 13, No. 3, pp. 195-210.

Rapoport, A. 1984: La cultura y el orden urbano. En: Agnew, J.; Mercer, J. & Sopher, D.: *The city in Cultural Context*. Allen, Boston; 50-75 (trad. J. Laucirica).

Ratier, H. 1972: *Villeros y villa miseria*. Centro Editor de América Latina, Buenos Aires.

Redfield, R. 1978: La sociedad folk. En: Rocca & Magrassi: *Introducción al Folklore*. Centro Editor de América Latina, Buenos Aires.

Reynoso, C. 1992: Antropología: perspectivas para después de su muerte. En: *Publicar en Antropología y Ciencias Sociales*, 1, 1, Colegio de Graduados en Antropologia, Buenos Aires; 15-30.

Ricoeur, P. 1978: Urbanización y secularización. En su: Ética y Cultura. Docencia, Buenos Aires; 123-136.

Riedinger, N. 1999: La búsqueda del eslabón perdido, lo imaginario hegemónico y su resignificación en la cultura organizacional de un centro de jubilados. Tesis de Licenciatura inédita, Departamento de Antropología Social, Universidad del Centro de la Provincia de Buenos Aires.

Simmel, G. (2005 [1903]) La metrópolis y la vida mental. *Bifurcaciones*, Nº4. Disponible en: http://www.bifurcaciones.cl/004/bifurcaciones_004_reserva.pdf

Redfield, R. y Singer, M. 1980: The cultural role of cities. En: Gmeltch & Zenner *op.cit.*; 183-204.

Roberts, B. 1988: El sector informal. En: Hardoy, J. & Morse, R. (comp.): *Repensando la ciudad de América Latina*. Grupo Editor Latinoamericano, Buenos Aires; 76 y ss.

Rodríguez, A. & Rodríguez, P. 2020 "La ciudad es la protesta una crónica de la revuelta chilena". En: Café de las Ciudades, access_time enero, folder_open. http://cafedelasciudades.com.ar/sitio/contenidos/ver/284/la-ciudad-es-la-protesta.html

Rojas Mix, M. 2006: *El Imaginario. Civilización y cultura del siglo XXI*. Prometeo, Buenos Aires.

Romero Gorski, S. 1995: Una cartografía de la diferenciación cultural en la ciudad: el caso de la identidad «cerrense», Villa del Cerro, Montevideo. En: Gravano, A. (compil.): *Miradas urbanas, visiones barriales*. Nordan, Montevideo.

Roncayolo, M. 1988: *La ciudad*. Paidós, Buenos Aires.

Rosaldo, R. 1991: *Cultura y Verdad, nueva propuesta de análisis social*. Grijalbo, México.

Sabugo, M. 2009: Del Barrio al Centro; imaginarios del habitar según las letras del tango rioplatense". Tesis de doctorado FADU, UBA.

Sanjek, R. 1990: Urban Anthropology in the 1980s: a World View. En: *Annual Review of Anthropology*, 19; 151-86.

Sarquis, J. 1998: La investigación proyectual, una teoría, metodología y técnica de formalización arquitectónica contemporánea. En: *Documentos de Trabajo*, Centro POIESIS, Facultad de Arquitectura y Urbanismo, UBA.

Sartre, J. 1997: *La imaginación*. Sudamericana, Buenos.

Sato, A. 1977: *Ciudad y utopía*. Centro Editor de América Latina, Buenos Aires.

Sassen, S. 1999: *La ciudad global*. EUdeBA.

Sassen, S. 2003: *Los espectros de la globalización*. F.C.E., Buenos Aires.

Saunders, P. 1984: *Urban politics, a sociological interpretation*. Hutchinson Group (Australia), London.

Schorske, C. 1987: La ciudad moderna. *Punto de Vista*, 30, jul., Buenos Aires.

Schutz, A. 1974: *Estudios sobre teoría social*. Amorrortu, Buenos Aires.

Sennet, R. 1975: *Vida urbana e identidad personal*. Península, Barcelona.

Sennett, R. 1978: *El declive del hombre público*. Península, Barcelona.

Sigal, S. 1981: Marginalidad espacial: Estado y ciudadanía. En: *Revista Mexicana de Sociología*, 4, oct.-dic.; 1547-1569.

Signorelli, A. 1999: *Antropología Urbana*. Anthropos, UAM, Barcelona.

Silva, Ana 2009: Vitrinas de papel: la circulación de imágenes *sociales* en la prensa de dos ciudades intermedias de la Provincia de Buenos Aires: hegemonía, procesos de mediatización y publicidad de lo privado. Tesis de doctorado, Universidad de Buenos Aires, Fac.Fil.yLetras.

Silva, Armando 1988: *Graffiti, una ciudad imaginada*. Tercer Mundo editores, Bogotá.

Silva, Armando 1992: *Imaginarios urbanos, Bogotá y Sao Paulo: cultura y comunicación urbana en América Latina*. Tercer Mundo Editores, Bogotá.

Simmel, G. 1939: *Sociología, estudio sobre las formas de socialización*. Espasa-Calpe, Buenos Aires.

Simmel, G. (2005 [1903]) La metrópolis y la vida mental. Bifurcaciones, Nº4. Disponible en: http://www.bifurcaciones.cl/004/bifurcaciones_004_reserva.pdf

Singer, P. 1980: *Economía política de la urbanización*. Siglo XXI, México.

Sirkeci, I.; Cohen, J. & Přívara, A. 2017 "Towards a Migration Letters Index: the most influential works and authors in Migration Studies". *Migration Letters*, vol. 14; nro. 3, Transnational Press London; pp. 397-424.

Sjoberg, G. 1979: El origen y evolución de las ciudades. En: Davis, K. (1979): *La ciudad, su origen, crecimiento e impacto en el hombre*. Madrid, H. Blume; 17-27.

Southall, A. 1983: Towards a Universal Urban Anthropoly. En: Ansari & Nas op.cit.; 7-21.

Southall, A. Nas, P. & Ansari, G. 1985: *City and Society, study in urban ethnicity, life style and class*. Leiden, Institute of Cultural and Social Studies. Univ. Leiden.

Spivak, G. C. (2015) *Crítica de la razón poscolonial*. Madrid: Akal.

Suttles, G. 1971: *The Social Order of the Slum*. The Univ. of Chicago Press.

Todorov, T. 1989: *La conquista de América y la cuestión del 'otro'*. Jucar, Madrid.

Topalov, C. 1979: *La urbanización capitalista*. Edicol, México.

Topalov, C. 1984: *Ganancias y rentas urbanas, elementos teóricos*. Siglo XXI, Madrid.

Trpin, V. y Ciarallo, A. (compiladoras) 2016 *Migraciones Internacionales Contemporáneas: Procesos, desigualdades y tensiones*. Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, Universidad Nacional del Comahue, General Roca, Río Negro, Argentina.

Tudela, F. 1980: *Arquitectura y procesos de significación*. Edicol, México.

Velho, G. 1985: *O desafio da cidade, novas perspectives da antropologia brasileira*. Edit. Campus, Rio de Janeiro.

Vera, P.; Gravano, A. & Aliaga, F. (edit.) 2016 *Ciudades (in)descifrables: imaginarios y representaciones sociales de lo urbano*. Bogotá-Tandil, Co-edición de la Universidad Santo Tomás de Aquino (Colombia) y Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires (Argentina).

Visacovsky, S. 1992: Comentario a 'Antropología: perspectivas para después de su muerte', de Carlos Reynoso. En: *Publicar en Antropología y Ciencias Sociales*, I, 2, Colegio de Graduados en Antropología, Buenos Aires; 91-94.

Voloshinov, V. 1970: *El signo ideológico y la filosofía del lenguaje*. Nueva Visión, Buenos Aires.

Wacquant, L. 2007: *Los condenados de la ciudad*. Siglo XXI, Buenos Aires.

Wallerstern, I. 2004: *Abrir las ciencias sociales*. Siglo XXI, Buenos Aires.

Walton, J. 1984: La economía internacional y la urbanización periférica. En: *Ciudades y sistemas urbanos*. CLACSO, 10, Buenos Aires; 9-26.

Weber, M. 1979: *Economía y sociedad*. Fondo de Cultura Económica, México.

Whyte, W.F. (1943) La sociedad de las esquinas. Mexico DF: Editorial Diana; p. 337-379.

Williams, R. 1982 *Cultura, Sociología de la Comunicación y del Arte*. Paidós, Buenos Aires.

Williams, R. 1980: *Marxismo y Literatura*. Alianza, Madrid.

Williams, R. 2001: *El campo y la ciudad*. Paidós, Buenos Aires.

Wilson, G. (1942) An Essay on the Economics of Destribalization in Northern Rhodesia. Part II. Livingstone: Rhodes-Livingstone Institute (Rhodes-Livingstone Papers, Nº 6).

Wilson, J. (comp.) 1970: *El enigma metropolitano*. Infinito, Buenos Aires.

Wirth, L. 1958: *The Ghetto*. University of Chicago Press.

Wirth, L. [1938] 1968: *El urbanismo como modo de vida*. Nueva Visión, Buenos Aires.

Wolf, E. 1980: Relaciones de parentesco, de amistad y de patronazgo en las sociedades complejas. En: Banton, M. (comp.): *Antropología social de las sociedades complejas*. Alianza, Madrid.

Wolfe, M. 1966: Rural settlement patterns and social change in Latin America. En: *Research Review*, 1,2; 5-50.

Worsley, P. 1971: *El Tercer Mundo*. Siglo XXI, México.

Wunenburger, J. 2007: *Antropología del imaginario*. Ediciones Del Sol, Buenos Aires.

Yúdice, G. 2008: *El recurso de la cultura, usos de la cultura en la era global*. Gedisa, Barcelona.

Zamora, P. 2005: Territorio joven, fragmentación dentro de la discoteca. En: *Imaginarios sociales de la ciudad media*, compilado por A. Gravano, pp. 121-130. REUN, Tandil.

Ziccardi, A. 1977: *Políticas de vivienda y movimientos urbanos. El caso de Buenos Aires*. Instituto Di Tella, Buenos Aires.

Zizek, S. 2008 *En defensa de la intolerancia*. Madrid: Sequitur.

Zorbaugh, H. 1929: *The gold coast and the slum*. University of Chicago Press, Chicago.